مقدمة إعلاء السنن

فوائد في علوم الفقه

تأليف

المحدث الفقيه الناقد العلام الشيخ حبيب أحمد الكيرانوي رحمه الله

على ضوء ما أفاده

حكيم الأمة الإمام الفقيه الداعية الكبير مولانا الشيخ أشرف على التهانوي رحمه الله

أول طبعة على الكمبيوتر مزينة بترقيم الأحاديث، وعنوان البحث فى أعلى كل صفحة، مع تصحيح الأخطاء المطبعية الواقعة فى الطبعة السابقة

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

أشرف منزل د/٤٣٧، گاردن ايست، كراتشي ٥، باكستان



الطبعة الأولى : ١٤٠١هـ

الطبعة الثانية : .... ١٤٠٥ هـ

الطبعة الثالثة بالصف على الكمبيوتر: .... ١٤١٤ هـ

الصف والطبع: .... بإدارة القرآن كراتشى

نال شرف تصميمه على الكمبيوتر ووضع العناوين

على رأس الصفحات والإشراف على تصحيح نصوصه: .... نعيم أشرف نور أحمد

أشرف على طباعته : .... فهيم اشرف نور أحمد

من منشورات

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

437/D گارڈن ایسٹ کراتشي ٥ باكستان

الهاتف: ٧٢١٦٤٨٨ = ٧٢٢٣٦٨٨

ويطلب أيضاً من :

المكتبة الإمدادية .... باب العمرة مكة المكرمة

مكتبة الإيمان .... السمانية المدينة المنورة

مكتبة الرشد .... الرياض - السعودية

إداره اسلاميات .... ١٩٠ انار كلى لاهور

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة على نبيه محمد وآله وأصحابه أجمعين .

أما بعد ...

فيقول العبد الضعيف حبيب أحمد الكيرانوى: هذه مقدمة مشتملة على مباحث فقهية كتبتها على وجه التتمة لمقدمة "إعلاء السنن" الذى ألفها جامع الفضائل مولانا المولوى ظفر أحمد مشتملة على مباحث حديثية ، لتكون المقدمة جامعة للمباحث الحديثية والفقهية كما أن الكتاب جامع لهما . وهى مشتملة على فوائد:

الفائـــدة الأولى

وقد عرفت أن المقصود من وضع هذا الكتاب هو دفع طعن الطاعنين على أبى حنيفة وأصحابه ، والطعن منهم عليه من وجوه:

الأول: أن أبا حنيفة لم يكن يعرف الحديث ، وإنما بناء مذهبه على الرأى والقياس .

والثانى: أنه يخالف الحديث ويتركه بالقياس والرأى.

والثالث: أن ما يروونه لتأييد مذهب أبى حنيفة وأصحابه ضعاف ، هذا هو محصل جل مطاعنهم.

والجواب عنه إجمالى وتفصيلى ، أما الجواب التفصيلى فمذكور فى الكتاب ، لأن كل حديث ذكر فى هذا الكتاب فهو جواب عن واحد من مطاعنهم ، لأن ما ذكر فيه إما هو مذكور لإثبات المذهب بالحديث أو لدفع طعن المخالفة عنه . وأما الجواب الإجمالى فهو أنك بعد الإحاطة بما ألقى عليك من قبل وما يلقى عليك من بعد تعرف بالضرورة أن

طعن الجهل بالحديث مدفوع عنه، لأنه قل ما يخلو باب من أبواب الفقه إلا وله فيه حديث يؤيده، فكيف يقال: إنه لم يكن يعرف الحديث وإنما بناء مذهبه على الرأى والقياس؟ وهل هذا إلا إنكار المشاهدة والعيان؟.

فإن قلت: إنه كيف يعلم أن أبا حنيفة كان يعرف هذه الأحاديث التى نقلتموها لتأيد مذهبه؟.

قلنا: إن كان لا يعرف فكيف وافق مذهبه تلك الأحاديث؟ ولو سلم أنه لم يكن يعرفها ومع ذلك وافق اجتهاده حديث رسول الله ﷺ، فهذه منقبة عظيمة لأبى حنيفة لايشاركه فيه أحد من الأئمة، ألا ترى أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه وافق رأيه الوحى فى عدة من المسائل وعد هذا من مناقبه الجليلة؟ فما ظنك بالذى وافق رأيه الوحى فى آلاف من المسائل، فهل ترى هذه المنقبة لأحد من أفراد هذه الأمة غير أبى حنيفة رضى الله عنه؟ وهل يوازيه أحد فى إصابة الرأى؟ وأى ضرر له فى عدم حفظ المتون والأسانيد بعد ما وافق رأيه رأى صاحب الوحى، وعلم هذه الموافقة بتتبع الأحاديث.

وبالجملة: طعن الجهل بالأحاديث مدفوع عنه، وهل هو إلا كذب وافتراء عليه؟ بل كان هو إماماً عارفاً بالكتاب والسنة مجتهدا فى علمه مصيباً فى رأيه وشهد له بذلك الأعلام من معاصريه وغيرهم.

وأما طعن المخالفة للحديث، فالجواب عنه أنه لا يظن بمسلم يخاف الله أنه يخالف الحديث بعد ما ثبت عنده وصح عن رسول الله ﷺ فضلا عن أبى حنيفة، نعم! هو يتأول الحديث بتأول لطيف لا يصل إليه أكثر الأذهان فيظنون أن أبا حنيفة خالف فى هذه المسألة الحديث وتركه، ولا يكون كذلك، وستقف له فى كتابنا هذا على نظائر، فهو طعن منهم فى الحقيقة على فهمهم لا على أبى حنيفة.

يترك الحديث لوجوه:

وقد يتركه لأنه لم يثبت عنده ولم يصح، كما رد هو حديث أبى عياش يطعن الطاعنون عليه بأنه رد الحديث الصحيح، وهذا الطعن ليس بطعن فى الحقيقة لأن صحة

الحديث أمر مجتهد فيه.

ورد الحديث بالطعن فيه لايتفرد به أبو حنيفة بل هو مسلك كل من تصدى لنقد الحديث بل هو من وظيفة أهل العلم، واختلاف الاجتهاد فى الرد والقبول لا يجعل من أدى اجتهاده إلى رده بوجه من الوجوه مورداً للطعن وإلا لا يسلم من الطعن أحد من النقاد.

ألا ترى أن الشافعى رد حديث النهى عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة وقال: لم يثبت، وأثبته آخرون، وله نظائر لا تحصى فى أهل العلم كما لا يخفى على من مارس العلم وأهله.

وقد يتركه لأنه عارضه حديث آخر أو دليل آخر هو أقوى منه وأرجح، فيخالفه مخالف فى دعوى المعارضة فيطعنه بمخالفته الحديث وقد يخالفه فى وجه الترجيح ويطعنه بالمخالفة، وكلا الطعنين فاسد لأنه ليس بمخالفة للحديث بل هو اختلاف الاجتهاد ولا يسلم من مثل هذه المخالفة مجتهد فالطاعن جاهل فى الطعن أو معاند.

وقد يتركه لأنه ثبت عنده نسخه بدليل ويخالفه الآخر فى دعوى النسخ، ووجه الاستدلال ويطعنه بمخالفته الحديث وهو أيضاً ليس بمخالفة للحديث بل هو اختلاف الاجتهاد فالطعن جهل أو عناد.

وأما الطعن بضعف الأحاديث التى يحتج بها لأبى حنيفة فجوابه أن هذا طعن لا يصغى إليه لأن أمر التصحيح والتضعيف أمر اجتهادى مبنى على أصول ظنية -مجتهد فيها- فيمكن أن يكون حديث واحد محتجاً به عند أبى حنيفة غير محتج به غيره وبالعكس، فللمخالف أن يقول: لا أعمل بهذه الأحاديث لأنها لم تصح عندى لكن ليس له أن يطعن أبا حنيفة بأنه عمل بالحديث الضعيف، لأن له دليلا على ضعفها عنده ولا دليل عنده على ضعفها فى نفس الأمر أو عند أبى حنيفة فكيف يصح منه هذا الطعن؟

الفائـــدة الثانيـــة:

ينبغى أن يعلم أن ضعف أدلة المقلدين وأجوبتهم ليس دليلا على ضعف مذهب الإمام لأنه يمكن أن يكون ذلك لقصور أفهام المقلدين وعدم وصولها إلى كنه قول الإمام ومأخذه، فلا ينبغى أن يعتقد بضعف أدلة المقلدين وأجوبتهم ضعف مذهب الإمام، بل ينبغى أن يطلب له دليل أو جواب آخر. ولا يترك التقليد لمجرد توهم ضعف المذهب لأن حكم الضعف على مذهب المجتهد من شأن المجتهد دون المقلد.

خيار المجلس

ومثاله: أن الناس طعنوا أبا حنيفة بأنه ترك العمل بحديث خيار المجلس، وأجاب عنه المقلدون بأنه لم يترك العمل به بل أوله بتفرق الأقوال، واستبعده المخالفون ولم يقنعوا به، وزادوا طعناً وتشنيعاً وسعوا فى رده وإبطاله، ولكن لا يلزم من ضعف هذا الجواب وبطلانه أن يثبت ضعف أصل المذهب، لأنه يمكن الجواب عنه بوجه آخر أقرب من الجواب الأول وهو أن يقال: إن الإمام حمل حديث الخيار على الندب والاستحباب دون الوجوب والإلزام، ويكون معنى الحديث أنه ينبغى لكل واحد منهما أن يخير صاحبه بعد تمام البيع أن ينظر فى الصفقة، فإن رضى بها فبها، وإلا ينبغى للآخر أن يرد البيع لئلا يقع التفرق إلا عن تراض فيكون فيه ندباً إلى الإقالة فى المجلس إن اختارها أحدهما بصورة إثبات الخيار لكل واحد منهما للمبالغة فى الندب.

ويؤيد هذا التأويل ما فى حديث عبد الله بن عمرو بعد إثبات الخيار: «لا يحل لأحد أن يفارق صاحبه خشية أن يستقيله» لأن قوله: «خشية أن يستقيله» نص فى أنه إقالة لا خيار، وقوله: «لا يحل» محمول بالاتفاق على المبالغة فى الندب لا على معناه المتبادر -أعنى الحرمة- وحينئذ يتفق النصوص وأفعال الصحابة ولا يلزم تخصيص الأصل الكلى: أن العقد لازم بالإيجاب والقبول بتراضى الطرفين. وهذا من دقة فهم أبى حنيفة التى هو يستحق بها حسن الثناء لا الطعن والتشنيع.

بحث القضاء باليمين والشاهد

والمثال الثانى: أنهم طعنوه بأنه خالف حديث القضاء باليمين والشاهد، وأجاب

عنه المقلدون بأجوبة غير مرضية عند المخالفين ، ولكن لا يلزم من ضعف تلك الأجوبة ضعف تأويله وهو أنه وضع حمل ذلك القضاء على القضاء على وجه المصالحة، لا على وجه الحكم والإلزام ، كما قضى بين ابن أبى حدرد وكعب بن مالك بوضع نصف الدين وأداء النصف الباقى ، وكما قضى بين اليهودى والزبير أولا فى باب سقى الماء. وحينئذ يتفق الأحاديث من غير تخصيص الأصل الكلى: البينة على المدعى واليمين على من أنكر. ولهما نظائر تقف عليهما فى كتابنا هذا ، إن شاء الله تعالى.

ويتفرع منه أنه لا يلزم الإمام ما يلزم المقلدين لأنه يمكن أن يكون ما قاله المقلّدون لا يعرفه الإمام فضلا عن أن يلتزمه.

الفائــدة الثالثــة:

قد حدث فى شر القرون فرقة زائغة يسبون الأئمة ويذمون التقليد ويدعون الناس إلى تركه مع أن جل مطاعنهم وكل دلائلهم مبنية على التقليد لمن سبقهم لأنهم يقولون: خالف أبو حنيفة فى المسألة الفلانية الحديث الصحيح. فإن قلت: كيف عرفت أنه حديث صحيح؟ يقولون: صححه الحافظ فى "الفتح"، وصححه فلان وفلان. ولا يعرفون أنه لما لم يجز لهم تقليد أبى حنيفة كيف جاز لهم تقليد مثل ابن حجر؟ ولما حرمتم التقليد فكيف وجب على أبى حنيفة تقليد ابن حجر وأمثاله فى تصحيح ما يصححون وتضعيف ما يضعفون؟ وكيف وجب عليه أن يفهم من الحديث على تقدير الصحة ما فهمه ابن حجر وغيره؟ فهؤلاء فى الحقيقة أشد تقليداً من المقلدين، لأن المقلدين إنما يوجبون التقليد على غير المجتهد للمجتهد وهؤلاء يوجبون على المجتهد تقليد أنفسهم بأن يقلد من قلادة وإن كان غير مجتهد ثم هم يدعون الناس إلى ترك تقليد الأئمة المجتهدين ويلزمونهم تقليد أنفسهم فى تصحيح ما يصححون، وتضعيف ما يضعفون، وفهم ما يفهمون، والقول بما يقولون، وتحليل ما يحلون، وتحريم ما يحرمون تقليدا لسلفهم، وسب من يسبون، ومدح من يمدحون فلما انتهى جهل هؤلاء وضلالهم إلى أن تناقضت آراءهم وأفعالهم حيث يذمون شيئًا لغيرهم ويختارون لأنفسهم أقبح منه ويحرمون شيئًا على غيرهم ويوجبون عليهم أشنع منه، فلا يشك عاقل فى جهلهم وضلالهم. ولكن لما كانت تشكيكاتهم وتلبيساتهم يغتربها الذين لا يعلمون وتروج عليهم، رأينا كشف تلبيساتهم أحرى.

الـدين القيم

رسـالـة مستقلـة فى الاجتهـاد والتقليـد

ولما كان بحث الاجتهاد والتقليد من أعظم المعارك بيننا وبينهم وأصلها تصدينا لهذا المبحث فى هذه المقدمة على أبسط وجه وأطنب كلام، لأنا رأينا أن ابن القيم الذى هو الأب لنوع هذه الفرقة قد أطال الكلام فى هذا الباب فى "إعلام الموقعين" بحيث لم يترك لمن يأتى بعده مقالا وسميناه بـ"الدين القيم" لتكون رسالة مستقلةً فى هذا البحث ويمكن إشاعتها مستقلة لمن أراد إشاعتها بعينها أو بترجمتها.

شرائـط الإفتــاء:

فنقول وبالله التوفيق: قال ابن القيم فى "إعلام الموقعين" (٢:٢٥٢):

قال: الإمام أحمد فى رواية ابنه صالح: ينبغى للرجل إذا حمل نفسه على الفتيا أن يكون عالمًا بوجوه القرآن عالمًا بالأسانيد الصحيحة عالمًا بالسنن.

وقال فى رواية أبى الحارث: لا تجوز الفتيا إلا لرجل عالم بالكتاب والسنة.

وقال فى رواية حنبل: ينبغى لمن أفتى أن يكون عالمًا بقول من تقدم.

وقال فى رواية محمد بن عبيد الله بن المنادى وقد سمع رجلا يسأله: إذا حفظ الرجل مائة ألف حديث يكون فقيها؟ قال: لا. قال: فمائتى ألف؟ قال: لا. قال: فثلاث مئة ألف؟ قال: لا. قال: فأربعمائة ألف؟ قال بيده هكذا وحركها. وقال عبد الله بن أحمد: سألت أبى عن الرجل يكون عند ه الكتب المصنفة فيها قول رسول الله ﷺ والصحابة والتابعين وليس للرجل بصيرة بالحديث الضعيف المتروك ولا الإسناد القوى من الضعيف فيجوز أن يعمل بما شاء ويتخير منها فيفتى به ويعمل به؟ قال: لا يعمل حتى يسأل ما يؤخذ به منها، فيكون يعمل على أمر صحيح يسأل من ذلك أهل العلم.

فهذه نصوص أحمد وهو الإمام المجتهد وهو أتبع القوم للحديث وأعلم به عند ابن القيم ترشدك إلى وجوب التقليد على العامة للعالم الجامع لشرائط أو اجتهاد من العلم

بكتاب الله وسنن رسوله والمعرفة بأقوال السلف وحفظ أربعمائة ألف حديث إلى غير ذلك مما لم يذكره ههنا.

وهذا رد صريح على ابن القيم ومقلديه الذين يوجبون على كل أحد تحكيم الكتاب والسنة عند اختلاف المجتهدين. ألا يعلمون أن من لا يعلم ويحتاج إلى السؤال من أهل العلم كيف يكون حكماً بين العلماء يخطئ بعضا ويصوب بعضاً؟ وهذا أمر أجلى من أن يخفى على من به أدنى فهم، فالعجب كيف خفى هذا على مثل ابن القيم.

وقال ابن القيم فى كتابه المذكور (١:١٦) بعد نقل رواية ابن المنادى المذكورة سابقاً: قال أبو حفص: قال لى أبو إسحاق: لما جلست فى جامع المنصور للفتيا ذكرت هذه المسألة (أى مسألة حفظ أربعمائة حديث للفتيا) فقال لى رجل: فأنت هو ذا إلا تحفظ هذا المقدار حتى تفتى للناس، فقلت له: عافاك الله إن كنت لاأحفظ هذا المقدار فإنى هو ذا أفتى الناس بقول من كان يحفظ هذا المقدار وأكثر منه انتهى.

وهذا يرشدك إلى أنه إذا لم يكن الرجل من أهل الفتوى والاجتهاد فعليه أن يفتى بقول المجتهد.

وقال ابن القيم أيضاً فى كتابه المذكور (١:١٦): قال الشافعى فيما رواه عنه الخطيب فى كتاب "الفقيه والمتفقه" له: لا يحل لأحد أن يفتى فى دين الله إلا رجلا عارفاً بكتاب الله بناسخه ومنسوخه ومحكمه ومتشابهه وتأويله وتنزيله ومكيه ومدنيه وما أريد به، ويكون بعد ذلك بصيراً بحديث رسول الله ﷺ وبالناسخ والمنسوخ ويعرف من الحديث مثل ما عرف من القرآن، ويكون بصيراً باللغة بصيراً بالشعر وما يحتاج إليه للسنة والقرآن، ويستعمل هذا مع الإنصاف ويكون بعد هذا مشرفا على اختلاف أهل الأمصار وتكون له قريحة بعد هذا. فإذا كان هذا فله أن يتكلم ويفتى فى الحلال والحرام، وإذا لم يكن هكذا فليس له أن يفتى، انتهى.

وهذا كلام جامع فى أهلية الاجتهاد والإمام الشافعى من أئمة الحديث وليس من الذين يقال لهم: أصحاب الرأى. وهذا يرد على هؤلاء الذين تسموا بأهل الحديث أبلغ رد ويكذبهم فيها أقبح تكذيب.

وقال ابن القيم فى كتابه المذكور (١:١٦) قال على بن شقيق: قيل لابن المبارك: متى يفتى الرجل؟ قال: إذا كان عارفًا بالأثر بصيراً بالرأى. وقيل ليحيى بن أكثم: متى يجب للرجل أن يفتى؟ فقال: إذا كان بصيراً بالرأى بصيراً بالأثر. ثم قال ابن القيم: يريدان بالرأى القياس الصحيح والمعانى والعلل الصحيحة التى علق الشارع بها الأحكام وجعلها مؤثرةً طرداً وعكساً انتهى.

وهذا الكلام صريح فى الرد على هؤلاء القوم الذين يوجبون على كل مكلف الاجتهاد بنفسه والحكم بين العلماء المجتهدين بتخطية بعض وتصويب بعض، والعمل بالحديث بترجمته وإن لم يقدر على الترجمة أيضاً.

وأخرج أبو نعيم عن أبى مصعب قال: سمعت مالكًا يقول: ما أفتيت حتى شهد لى سبعون شيخًا أنى أهل لذلك. وأخرج أيضًا هو فى "الحلية" والخطيب فى "رواة مالك" عن خلف بن عمر قال: سمعت مالك بن أنس يقول: ما أحلت فى الفتوى حتى سألت من هو أعلم منى هل يرانى موضعًا لذلك؟ سألت ربيعة وسألت يحيى بن سعيد فأمرانى بذلك. فقلت له: يا أبا عبد الله! فلو نهوك؟ قال: كنت انتهى. لا ينبغى لرجل أن يرى نفسه أهلا لشىء حتى يسأل من هو أعلم منه، انتهى. "تزيين الممالك" للسيوطى (٧:٨).

وهذا نص من الإمام مالك أن ليس كل أحد أهلا للفتوى فضلا عن الحكم على أهل الفتوى بالتخطئة والتصويب، وإذا كان كذلك فعليه أن يستفتى العلماء إذا لم يكن من أهل الفتوى والاجتهاد.

وفى هذا رد صريح على هؤلاء السفهاء الذين يوجبون الاجتهاد على كل أحد، فثبت من فتاوى أئمة الحديث والفقه أن الاجتهاد لا يجوز لغير أهله. وأهله هو الذى يكون جامعاً لشرائطه التى وقفت عليها من كلام الشافعى وأحمد وابن المبارك ويحيى بن أكثم.

وأما غير أهل الاجتهاد فليس له إلا تقليد أهل العلم، فثبت أن أمر الاجتهاد والتقليد أمر متوارث من خير القرون، وليس بمحدث فى القرن الرابع كما يزعم هؤلاء السفهاء.

وقال ابن القيم فى كتابه المذكور (١ :٧) : قال الشعبى: من سره أن يأخذ بالوثيقة فى القضاء فليأخذ بقول عمر. وقال مجاهد: إذ اختلف الناس فى شىء فانظروا ما صنع عمر فخذوا به.

فهذه نصوص من الشعبى ومجاهد على التقليد.

وقال ابن القيم فى كتابه المذكور (١ :٧-٨) قال محمد بن جرير: لم يكن أحد له أصحاب معروفون حرروا فتياه ومذاهبه فى الفقه غير ابن مسعود، وكان يترك مذهبه وقوله لقول عمر، وكان يكاد يخالفه فى شىء من مذهبه ويرجع من قوله إلى قوله. وقال الشعبي: كان عبد الله لا يقنت وقال: ولو قنت عمر لقنت عبد الله. وقال طاوس: أدركت سبعين من أصحاب رسول الله ﷺ إذا تدارأوا فى شىء انتهوا إلى قول ابن عباس. وقال أيضاً: قال الأعمش عن إبراهيم: إنه كان لا يعدل بقول عمر وعبد الله إذا اجتمعا. فإذا اختلفا كان قول عبد الله أعجب إليه لأنه كان ألطف.

وقال فى (ص٥): والذين حفظت عنهم الفتوى من أصحاب رسول الله ﷺ مائة ونيف ثلاثون نفساً ما بين رجل وامرأة وأكثرون منهم سبعة.

شيوع التقليد فى عهد الصحابة

فهذه النصوص يدلك على أن طريق التقليد كان شائعاً فى الصحابة والتابعين حتى كان بعض المجتهدين يقلد بعضاً منهم فضلا عن غير أهل الاجتهاد بل أرشدهم النبى ﷺ إلى التقليد حيث أمرهم باتباع سنة الخلفاء الراشدين بل أرشدهم الله إلى التقليد حيث قال: ﴿فاسألو أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾.

فالقول بأن التقليد بدعة حدثت فى القرن الرابع أو بدعة حدثت فى القرن السادس كتمان والحق أن التقليد متوارث من عهد رسول الله ﷺ إلى زماننا هذا، وثابتة من النصوص التى ذكرنا بعضها فى هذه الفائدة وتركنا بعضها خوفاً من الإطناب، وبعد هذا نتوجه إلى كلام ابن القيم.

فنقول: إنه قسم التقليد إلى ثلاثة أقسام: تقليد واجب، وتقليد جائز، وتقليد

حرام، ولم يفصل كل قسم، ولكنه يعلم من كلامه أنه جعل تقليد الرواة عن رسول الله ﷺ، وتقليد الشهود فى الشهادات. وتقليد المخبرين فى الأخبار بشرائط واجبا، وجعل تقليد العالم للأعلم منه فيما لم يجل فيه نصاً تقليداً جائزاً، وجعل تقليد العالم فيما وجد فيه نصا تقليداً حراما.

وهذا تقسيم باطل، لأن الذى يقلد الراوى لا يقلده إلا لكون الراوى عالمًا والمروى له جاهلا. وكذا القاضى يقلد الشهود فى الشهادات لا يقلدهم إلا لكونه جاهلا عما جرى وكونهم عالمين به. وكذا لا يقلد المخبر إلا لكونه جاهلا وكون المخبر عالمًا. وكذا العالم إذا قلد الأعلم منه لا يقلده إلا لعلمه بأنه جاهل عن الحكم أو لعدم اعتماده على علمه وكذا المقلد إذا قلد المجتهد لا يقلده إلا لعلمه بأنه جاهل عن الحكم ولا يعتد بعلمه بالنص شيئًا. لأنك قد عرفت من نصوص أحمد والشافعى ومالك أن العامى ليس بأهل للفتيا من النص بل يجب عليه السؤال من العالم، بل وليس كل عالم أهلا له حتى يكون جامعاً لشروط الاجتهاد التى ذكروها.

ولما كان منشأ التقليدات الثلاثة هو الجهل أو عدم كون علمه معتداً به شرعًا فلا معنى لهذا التقسيم ولا لجعل تقليد العالم مع وجود النص حراماً مطلقًا. وبعد هذا الكلام الإجمالى نتوجه إلى نقص كلامه تفصيلا.

ذكر الأدلة على بطلان التقليد والجواب عنها

فنقول: إنه احتج على بطلان التقليد وكونه مذموماً بالآيات، والأحاديث، وأقوال الصحابة، والتابعين، وأقوال المجتهدين من غير فهم المراد، فننبه على خطائه ونقول:

إنه احتج على بطلان التقليد بقوله تعالى: ﴿وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباءهم لا يعقلون شيئًا ولا يهتدون﴾ وقوله تعالى: ﴿وكذلك ما أرسلنا من قبلك فى قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون قال أو لو جئتكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم﴾ وقوله تعالى: ﴿وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا﴾

وقال: هذا فى القرآن كثير يذم فيه من أعرض عن ما أنزل الله وقنع بتقليد الآباء ثم قال: فإن قيل: إنما ذم من قلد الكفار وآبائه الذين لا يعقلون شيئًا ولا يهتدون ولم يذم من قلد العلماء المهتدين بل قد أمر بسؤال أهل الذكر وهم أهل العلم وذلك تقليد لهم، فقال تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ وهذا أمر لمن لايعلم بتقليد من يعلم.

فالجواب أنه سبحانه ذم من أعرض عما أنزله إلى تقليد الآباء وهذا القدر من التقليد هو مما اتفق السلف والأئمة الأربعة على ذمه وتحريمه، وأما تقيد من بذل جهده فى اتباع ما أنزل الله وخفى عليه بعضه فقلد فيه من هو أعلم منه فهذا محمود غير مذموم ومأجور غير مأزور، انتهى.

وهذا كلام فاسد، أما أولا: فلأن الله تعالى ذم التقليد لمخالفة الحق الثابت ولم يذمه لاتباع الحق بل أوجبه حيث أوجب اتباع الرسل وأولى الأمر منهم، وأولو الأمر شامل للأمراء والعلماء كما هو مسلم عنده. وهل هو إلا تقليد لهم؟

فلما كان التقليد نوعين: تقليد لمخالفة الحق، وتقليد لاتباع الحق، والأول: حرام والثانى: واجب فالاحتجاج بالآيات الدالة على حرمة النوع الأول من التقليد على حرمة النوع الثانى منه لا شك أنه من تلبيس الحق بالباطل. أعاذنا الله من سوء الفهم وفتنة الجهل.

وأما ثانياً: فلأنه قال: أما تقليد من بذل جهده فى اتباع ما أنزل الله وخفى عليه بعضه فقلد فيه من هو أعلم منه فهذا محمود غير مذموم. فيقال له: إذا خفى على أحد بعض ما أنزل الله وقلد فيه من هو أعلم منه هل يكون متبعاً لما أنزل الله أم لا؟ فإن قال: لا، يقال له: فكيف يكون تقليده محموداً غير مذموم؟ وإن قال: نعم، يقال له: قد علم من قولك: إن اتباع ما أنزل الله فى حق من هو قاصر عن معرفة ما أنزل الله من جهة النظر والاستدلال، إنما هو تقليد من أعلم منه، فكيف تلزم التقليد مع أن كل من يقلد غيره لا يقلده إلا لعلمه بقصور نفسه عن معرفة ما أنزل الله من جهة النظر والاستدلال، فهذا القول منك مناقض لدعواك ورجوع إلى الحق بحيث لا تشعر، فاعرف ذلك.

ثم احتج بقوله تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾. وقال: "التقليد ليس

بعلم باتفاق أهل العلم" .

وهو باطل أيضًا ، لأن فيه إثبات التناقض بين قوله تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ حيث أوجب فيه على الجاهل تقليد العالم وبين قوله تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ حيث نهى فيه عن التقليد لكونه غير علم باتفاق أهل العلم، والله منزه عن أن يكون بين كلاميه تناقض وتدافع. فلا بد أن يقال: إدخال التقليد فى قوله تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ جهل من هذا المستدل.

ثم هذا مناقض بكلامه أيضًا لأنه جعل بعض التقليد محمودًا غير مذموم مع أن التقليد كله غير علم عنده، فجعل بعض أفراد التقليد محمودًا مع كونه غير علم، وجعله منهيا عنه؛ لكونه غير علم تناقض منه وتهافت، وهل هذا إلا فتنة ترك التقليد.

ثم احتج عليه بقوله تعالى: ﴿قل إنما حرّم ربى الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغى بغير الحق وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾ انتهى.

وهو باطل أيضًا لأنه لو كان تقليد العالم من قبيل القول على الله ما لا يعلم لم يكن بعض أفراد التقليد محمودًا ولم يكن لقوله تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ معنى.

واحتج أيضًا بقوله تعالى: ﴿اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء﴾ فأمر باتباع المنزل خاصة والمقلد ليس له علم أن هذا هو المنزل، وإن كان قد تبينت له الدلالة فى خلاف قول من قلده فقد علم أن تقليده فى خلافه اتباع لغير المنزل اهـ.

وهو باطل أيضًا، لأنك قد عرفت أن اتباع ما أنزل الله له طريقان: أحدهما: النظر والاستدلال. والثانى: التقليد. والأول وظيفة العالم، والثانى وظيفة الجاهل، فالتقليد داخل فى قوله تعالى: ﴿اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم﴾ وقوله: "المقلد ليس له علم أن هذا هو المنزل" خطأ لأنه إن لم يكن له علم تحقيقى فالعلم التقليدى حاصل له وهو علم معتبر شرعًا لقوله تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ وغيره من النصوص،

وإجماع السلف، وقوله: "إن كانت قد تبينت له الدلالة فى خلاف قول من قلده فقد علم أن تقليده فى خلافه اتباع لغير المنزل" باطل، لأن العلم الحاصل للجاهل من جهة النظر والاستدلال كلا علم، لحديث: «قتلوه قتلهم الله، ألا سألوا إذ لم يعلموا، إنما شفاء العى السؤال» فلا بد أن يكون العمل برأى نفسه اتباعًا لغير المنزل لا تقليد العالم، فافهم.

واحتج أيضًا بقوله تعالى: ﴿إن تنازعتم فى شىء فردّوه إلى الله والرسول﴾ وقال: "منعنا سبحانه من الردّ إلى غيره وهذا يبطل التقليد".

وهذا باطل أيضًا لأن الردّ إلى العالم بأحكام الله ورسوله ردّ إلى الله ورسوله، فلا يكون مبطلا للتقليد. وإن صح ما قال بطل الردّ إلى البخارى ومسلم وأمثالهما أيضًا، ولا يسلمه هذا القائل فاعرف ذلك.

واحتج أيضًا بقوله تعالى: ﴿أم حسبتم أن تتركوا ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ولم يتخذوا من دون الله ولا رسوله ولا المؤمنين وليجة﴾ وقال: ولا وليجة أعظم ممن جعل رجلا بعينه مختارا على كلام الله ورسوله وكلام سائر الأمة، يقدمه على ذلك ويعرض كتاب الله وسنة رسوله وإجماع الأمة على قوله فما وافقه منها قبله لموافقته لقوله، وما خالفه منها تكلف فى رده وتطلب له وجوه الحيل، فإن لم تكن هذه وليجة فلا ندرى ما الوليجة؟ انتهى.

وهو باطل أيضًا، لأن المقلد لا يجعل إمامه كما قال بل يقلده لزعمه أن قوله كاشف عن قول الله والرسول لا لأنه مختار على كلام الله والرسول بحيث يقبل ما شاء ويرد ما شاء فلا يكون وليجة، وإن كان وليجةً فهو من المؤمنين فلم يتخذ غير الله والرسول والمؤمنين وليجة فاعرف ذلك.

واحتج أيضًا بقوله تعالى: ﴿يوم تقلب وجوههم فى النار يقولون يا ليتنا أطعنا الله وأطعنا الرسولا وقالوا ربنا إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا﴾ وقال: هذا نص فى بطلان التقليد.

ثم قال: فإن قيل: إنما فيه ذم من قلد من أضله السبيل، أما من هداه السبيل فأين

ذم الله تقليده؟ .

قيل: وجواب هذا السؤال فى نفس السؤال، فإنه لا يكون العبد مهتدياً حتى يتبع ما أنزل الله على رسوله، فهذا المقلد إن كان يعرف ما أنزل الله على رسوله فهو مهتد وليس بمقلد، وإن كان لم يعرف ما أنزل الله على رسوله فهو جاهل ضال بإقراره على نفسه، فمن أين يعرف أنه على هدى فى تقليده؟ وهذا جواب كل سؤال يوردونه فى هذا الباب أنهم إنما يقلدون أهل الهدى فهم فى تقليدهم ليسوا كذلك.

فإن قيل: فأنتم تقرون أن الأئمة المقلدين فى الدين على الهدى فمقلدوهم على الهدى قطعاً، لأنهم سالكون خلفهم.

قيل: سلوكهم خلفهم مبطل لتقليدهم لهم قطعاً، فإن طريقتهم كانت اتباع الحجة، والنهى عن تقليدهم، فمن ترك الحجة وارتكب ما نهوا عنه ونهى الله ورسوله عنه قبلهم فليس على طريقهم وهو من المخالفين لهم، وإنما يكون على طريقتهم من اتبع الحجة وانقاد الدليل ولم يتخذ رجلا بعينه سوى الرسول ﷺ مختاراً على الكتاب والسنة، يعرضها على قوله، وبهذا ظهر بطلان فهم من جعل التقليد اتباعاً وإيهامه وتلبيسه بل هو مخالف للاتباع، وقد فرق الله ورسوله وأهل العلم بينهما كما فرقت الحقائق بينهما، فإن الاتباع سلوك طريق المتبع، والإتيان بمثل ما أتى به. انتهى.

وهو كلام مزخرف باطل من أوله إلى آخره.

أما أولا: فلأن معنى قوله: ﴿ربنا إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا﴾ إن ساداتنا وكبراءنا كانوا ضالين غير مهتدين، فدعونا إلى طريقهم الضالة فأجبناهم فضللنا. فليس هو مما نحن فيه، لأن ساداتنا وكبرائنا، ليسوا على الضلال، بل هم على الهدى كما هو مسلم عند هذا القائل أيضاً، فكيف يكون الآية مما نحن فيه؟

وأما ثانياً: فلأنه قال: لا يكون العبد مهتدياً حتى يتبع ما أنزل الله على رسوله إلخ. وهو وإن كان حقاً إلا أنك قد عرفت أن اتباع ما أنزل الله على رسوله قد يكون بالتحقيق وقد يكون بالتقليد، كما اعترف هذا القائل أيضاً فى التقليد الذى سماه محموداً غير مذموم، فهذا المقلد وإن لم يكن يعرف ما أنزل الله على رسوله بتحقيق نفسه إلا أنه يعرفه

بتقليد إمامه لأن إمامه عرفه أن ما قاله هو ما أنزل الله على رسوله وإن كان ظناً واجتهاداً محتملا للخطأ، فلا يكون جاهلا ضالا بإقراره على نفسه كما زعم هذا القائل.

وأما ثالثاً: فلأن قوله: سلوكهم خلفهم مبطل لتقليدهم قطعاً إلخ، باطل لأنه يثبت عن أحد من الأئمة النهى عن تقليده، ولا ثبت عن الله ورسوله بل هو تسويل محض من نفس هذا القائل. وما قال: إن طريقتهم كانت اتباع الحجة فمن اتبع الحجة يكون سالكًا طريقتهم دون من يقلدهم، فهو سفسطة محضة، لأن قبل الوصول إلى مرتبة الاجتهاد كان طريقهم التقليد أيضاً بل بعد الوصول إلى تلك المرتبة أيضاً كانوا يقلدون فى بعض المسائل من هو أعلم منهم إذا لم يقفوا على حجة فى تلك المسألة.

فالمقلد الذى لم يبلغ مرتبة الاجتهاد يكون تبعاً لطريقتهم لا محالة، لأن طريقهم اتباع الحجة بعد الوصول إلى مرتبة الاجتهاد، والعلم بالحجة والتقليد فى غير هذه الحال، والمقلد كذلك، فكيف لا يكون سالكًا طريقهم.

أما رابعاً: فلأنه قال: إنما يكون على طريقهم من اتبع الحجة إلخ وهو باطل لأنه يوهم أن الرسول كان مختاراً على الكتاب والسنة، والأمر ليس كذلك، لأنه ﷺ كان متبعاً للوحى، ولم يكن مختاراً عليه.

وأما خامساً: فلأنه ادعى الفرق بين التقليد والاتباع وقال: الاتباع سلوك طريق المتبع والإتيان بمثل ما أتى به، ولم يبين معنى التقليد، ولو صح ما قاله لا يكون أهل الحديث متبعين للرسول، لأن طريقه كان اتباع الوحى، طريقهم اتباع ما روى فلان وفلان وصححه فلان وفلان، وليس إحدى الطريقين عين الأخرى، ولا يكونون أيضاً متبعين لأئمة الحديث. لأن طريقهم كان تصحيح الحديث بظنهم واجتهادهم، وطريق هؤلاء تصحيحه بتقليدهم فظهر أن ما قاله سفسطة.

ثم احتج بقوله: ﴿اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله﴾ وهى حجة باطلة، لأن التقليد الذى نحن فيه ليس من تقليدهم الأحبار والرهبان، لأنهم كانوا يجعلونهم مستبدين بالتحليل والتحريم بخلاف المقلدين فإنهم لا يجعلون أئمتهم كذلك، بل يقبلون قولهم بظنهم أنهم يكشفون عن قول الله والرسول.

واحتج أيضًا بقوله تعالى: ﴿ما هذه التماثيل التى أنتم لها عاكفون قالوا وجدنا آباءنا لها عابدين﴾ ثم قال: احتج العلماء بهذه الآيات فى إبطال التقليد، ولم يمنعهم كفر أولئك من الاحتجاج بها، لأن التشبيه لم يقع من جهة كفر أحدهما وإيمان الآخر، وإنما وقع التشبيه بين المقلدين بغير حجة للمقلد، كما لو قلد رجلا فكفر، وقلد آخر فأذنب، وقلد آخر فى مسألة فأخطأ وجهها، كان كل واحد ملومًا على التقليد من غير حجة، لأن كل ذلك تقليد يشبه بعضه بعضًا وإن اختلفت الآثام فيه انتهى.

وهذا كلام باطل، لأن ذم أولئك المقلدين ليس لنفس التقليد بلا حجة، وإلا لبطل طريق الاتباع وأفسد بابه بل لأنهم اتبعوا آبائهم الضالين المضلين وجعلوه ذريعة لرد الحق الثابت وهذا لا يوجد فى تقليد المقلدين لأئمتهم الهداة المهتدين لأجل اتباع الحق، فقياس أحدهما على الآخر قياس الضد على الضد.

والعجب من هؤلاء أنهم يذمون القياس والرأى ويقيسون هم أنفسهم مثل هذه القياسات البديهة البطلان، ويذمون التقليد ويقلدون العلماء الذين يقيسون مثل هذه القياسات.

واحتج أيضًا بقوله ﷺ: «اتقوا زلة العالم» وقوله «إن أشد ما أتخوف على أمتى ثلاث: زلة العالم» الحديث. وقال: من المعلوم أن المخوف فى زلة العالم تقليده فيها إذ لو لا التقليد لم يخف من زلة العالم.

وهو باطل لأن قوله: "اتقوا زلة العالم" إنما يكون خطابا لمن يعرف الزلة، لأن الاتقاء بدون المعرفة غير ممكن فلا يكون خطابًا للمقلدين الذين لا يعرفون الزلة من الصواب. هذا إذا كان منشأ الزلة الاجتهاد، وإن كان منشأها هوى النفس فهى وإن كان يعرفها المقلد أيضًا لكنه لايقلده فيها فلا يتعرض الحديث للتقليد المتنازع فيه أصلا.

وأما قوله: «إن أشد ما أتخوف على أمتى ثلاث زلة العالم» الحديث. فليس فيه نهى عن التقليد، بل تنبيه للعلماء على أن يحتاطوا فى الإفتاء، وفيه تقرير للتقليد؛ لأنه لو كان التقليد حراما لم يكن للخوف من زلة العالم معنى، فهو حجة لنا لا له. ثم لما كان زلة العالم مخوفة كان زلة الجاهل العامل باجتهاد نفسه أخوف كما لا يخفى، فكيف يجيز الشارع الجاهل أن يعمل باجتهاد نفسه؟.

واحتج أيضاً بقول ابن مسعود: اغد عالمًا أو متعلماً ولا تغد إمعة. وهو من يحقب دينه الرجال.

وهو باطل أيضاً، لأن تفسيره على ما روى هذا القائل نفسه عنه أنه قال: لا يقلد فى أخذ دينه رجلا إن آمن آمن وإن كفر كفر، فإنه لا أسوة فى الشر. فليس هذا التقليد مما نحن فيه، ولا يقول بوجوبه ولا جوازه أحد من المسلمين، وهو معنى قول على: إيا كم والاستنان بالرجال. كما يدل عليه قوله بعده: إن الرجل يعمل بعمل أهل الجنة ثم ينقلب لعلم الله فيه فيعمل بعمل أهل النار انتهى. فليس هو أيضاً مما نحن فيه، ويدل على جواز التقليد قوله فى آخره: فإن كنتم لا بد فاعلين فبالأموات لا بالأحياء، انتهى. ولو كان حراماً لما أجازه بالأموات.

واحتج أيضاً بقول عمر بن الخطاب: إن حديثكم شر الحديث، وإن كلامكم شر الكلام، فإنكم قد حدثتم البأس حتى قيل: قال فلان وقال فلان. ويترك كتاب الله، من كان منكم قائما فليقم بكتاب الله وإلا فليجلس.

ولا حجة فيه لهم أصلا فإنه لا ذكر فيه للتقليد لا نفياً ولا إثباتاً.

وكذا لا حجة لهم فى قول على: "الناس ثلاثة: عالم ربانى، ومتعلم على سبيل النجاة، وهمج رعاع أتباع كل ناعق يميلون مع كل صائم"، انتهى. فإنه ليس فيه نهى عن تقليد الأئمة المجتهدين كما لا يخفى.

وكذا لا حجة لهم فى قوله ﷺ: «يذهب العلماء ثم يتخذ الناس رؤوساً جهالا يسألون فيفتون بغير علم فيضلون ويضلون»، لأنه لا ذكر فيه للتقليد.

وما يقال: إن فتوى المقلد فتوى بغير علم، قلت: هو باطل لأنه ليس هو فتوى ذلك المقلد بل هو فتوى العالم المجتهد والمقلد ناقل له فقط، ثم الحديث يدل على جواز التقليد لأن فيه دليلا على جواز اتخاذ العلماء رؤوساً، ولا يكون ذلك إلا بالتقليد. وكذا قوله ﷺ: «من أفتى فتيا بغير ثبت فإنما إثمها على من أفتاه»، دليل على جواز التقليد، إذا لم يكن التقليد جائزا لم يكن إثمها على المفتى بل على المستفتى حيث قلده فى الفتوى وارتكب الحرام، ولا دليل فيه على عدم جواز التقليد كما ادعاه هذا القائل وقال: فيه

دليل على تحريم الإفتاء بالتقليد فإنه بغير ثبت فإن الثبت الحجة التى يثبت بها الحكم باتفاق الناس انتهى.

لأن المفتى فى الحقيقة هو الإمام الحجة والمقلد ناقل لفتواه، والإمام لا يفتى بغير ثبت، ففتوى المقلد فتوى من ثبت لا من غير ثبت كما زعمه هذا القائل. ولما كان حال احتجاجات هؤلاء القوم ما عرفت، فكيف يسوغ لنا أن نجيز الاجتهاد لكل أحد وحرم التقليد له، ونبيح له أن يقول فى دين الله ما شاء ويضل ويضل؟

ذكر الحجج العقلية على حرمة التقليد ثم ردها:

ثم احتج بحجة عقلية وقال: يقال لمن حكم بالتقليد: هل لك من حجة فيما حكمت به؟ فإن قال: نعم، بطل التقليد، لأن الحجة أوجبت ذلك عنده لاالتقليد، وإن قال: حكمت به بغير حجة، قيل له: فلم أرقت الدماء وأبحت الفروج وأتلفت الأموال؟ وقد حرم الله ذلك إلا بحجة، قال الله تعالى: ﴿هل عندكم من سلطان بهذا﴾ أى من حجة بهذا انتهى.

وهو سفسطة لأن للمقلد أن يقول: حكمت به بحجة وهو قول المجتهد، فإن قالوا: كيف اخترت قوله دون غيره؟ يقول: ليس على أن أجمع أقوال جميع العلماء، لأنه إن كان ذلك لاختيار الأحسن منها والأرجح فليس هذا من شأن المقلد بل هو من شأن المجتهد، وإن كان لغير ذلك فأى فائدة فى هذه الكلفة؟ فاخترت قوله، لأن فى اختياره كفايةً، كما إذا اختار أحد طبيبا للعلاج لا يقال له: لم اخترت هذا الطبيب دون غيره؟ لأنه يقول: فى اختياره كفاية فاخترته.

ثم قال: أما من قلد فيما يتنزل به من أحكام شريعته عالمًا يتفق له على علمه فيصدر فى ذلك عما يخبره فمعذور، لأنه قد أدى ما عليه وأدى ما لزمه فيما نزل به بجهله، ولا بد له من تقليد عالمه فيما جهله، لإجماع أن المكفوف يقلد من يثق بخبره فى القبلة، لأنه لا يقدر على أكثر من ذلك، ولكن من كانت هذه حاله هل يجوز له الفتيا فى شرائع دين الله؟ فيحمل غيره فى إباحة الفروج، وإراقة الدماء، واسترقاق الرقاب، وإزالة

الأملاك، ويصيرها إلى غير من كانت فى يده بقول لا يعرف صحته، ولا قام له الدليل عليه، وهو مقر أن قائله يخطئ ويصيب، وأن مخالفه فى ذلك ربما كان المصيب فيما خالفه فيه، فإن أجاز الفتوى لمن جهل الأصل والمعنى لحفظه الفروع لزمه أن يجيزه للعامة، وكفى بهذا جهلا ورداً للقرآن. قال الله تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾.

فقد رجع فى هذا الكلام إلى الحق حيث أجاز للعامى تقليد العالم وأبطل حججه التى كان أقامها على بطلان التقليد فى دين الله، والحمد لله على ذلك، لكنه تكلم فى جواز إفتائه للغير.

فنقول: الأمر الذى يبيح له العمل بفتوى العالم مع علمه بأن عالمه يخطئ ويصيب وأن مخالفه فى ذلك ربما كان المصيب فيما خالفه فيه، ومع جهله عن صحة قوله، وعجزه عن إقامة عليه، هو الذى يبيح له الفتوى بقوله لمن هو جاهل مثله، كما للأعمى أن يخير بالقبلة من هو مثله اعتماداً على خير البصير، فإجازة العمل والمنع من الفتوى تحكم.

وأما قوله: لزمه أن يجيزه للعامة، ففيه أنه لا يؤمن عليهم أنهم يستعملون قول المجتهد فى محله ويراعون شرائطه، فلا يلزمه إجازتهم. نعم، من يؤمن عليه ذلك فلا كلام فى إجازته.

أما قوله: إن فيه ردا للقرآن حيث قال: ﴿لا تقف ما ليس لك به علم﴾ ففيه أنهم قد يستدلون به على حرمة نفس التقليد، وقد يجعلون نفس التقليد خارجاً منه، ويحتجون به على حرمة الإفتاء بالتقليد، فلا ندرى بأى قولهم نأخذ وعلى أى آرائهم نعتمد؟

فانظر أيها الناظر البصير إلى هؤلاء المجتهدين كيف يتناقضون فى آرائهم وفتاويهم فى مسألة واحدة فى وقت واحد ومع ذلك يوجبون على الأمة تقليدهم فى ترك التقليد، ويفتحون عليهم أبواب اتباع الهوى والجهل والغى.

الاحتجاج على بطلان التقليد بأقوال الأئمة
ثم الجواب عنه

ثم احتج على بطلان التقليد بأقوال الأئمة، وقال: قد نهى الأئمة الأربعة عن تقليدهم، وذموا من أخذ أقوالهم بغير حجة، فقال الشافعي: مثل الذى يطلب العلم بلا حجة كمثل حاطب ليل يحمل حزمة حطب وفيه أفعى تلدغه وهو لا يدرى. ذكره البيهقى وقال المزنى: اختصرت هذا من علم الشافعي ومن معنى قوله لأقر به على من أراده مع إعلامه نهيه عن تقليده وتقليد غيره لينظر فيه ويحتاط لدينه.

ولا حجة له فيه لأن ما رواه عن الشافعي فليس فيه نهى عن التقليد، ولو قلنا: إن فيه ترغيباً إلى التقليد لكان أولى لأن الحجة للمجتهد الأدلة الشرعية مثل الكتاب والسنة والإجماع والقياس ولغير المجتهد قول المجتهد العارف البصير. وأما إذا اجتهد وقصد اتباع الحجة فلا يؤمن عليه أن يزعم غير الحجة حجة كحاطب ليل يأخذ الأفعى بظنه أنه حطب فلتدغه. فمثل المجتهد كالخريت الماهر يسلك الطريق ببصيرة نفسه، ومثل المقلد كمثل الغير العارف بالطريق يسلك خلف الخريت الماهر، ومثل الغير المجتهد المقلد لنفسه كمثل حاطب ليل، فهو حجة لنا لا له.

وأما قوله: إن الشافعي نهى عن تقليده وعن تقليد غيره فمحمله هو المجتهد الذى يعرف الصحيح من السقيم كما يدل عليه قوله: لينظر فيه لدينه ويحتاط لنفسه، لأن من لا يقدر على الاجتهاد كيف ينظر لدينه ويحتاط لنفسه؟ وإنما هو كحاطب ليل يظن الأفعى حطباً فيأخذه فليدغه.

ولو كان التقليد منهيا عنه ما أفتى المفتون بل قالوا للمستفتى: اجتهد كما نجتهد، واعلم الحكم من الأدلة الشرعية ولا تسألنا، ومعلوم أنه لم يكن كذلك فى قرن من القرون، بل كان ناس يستفتون وناس يفتون، فعلم منه أن مسلك التقليد متوارث من السلف. ومسلك الاجتهاد لغير المجتهد محدث ابتدعها الجهال الذين هم كحاطب ليل

بظنهم غير الحجة حجةً والأفعى حطباً.

والعجب أنهم يذمون التقليد ومع ذلك يدعون الناس إلى تقليدهم فى ترك التقليد، إذا عرفت حال كلام الشافعى والمزنى عرفت منه حال كلام غيرهما.

عقد مجلس المناظرة بين المقلد والمجتهد:

ثم عقد مجلس المناظرة بين المقلد والجاهل المجتهد، فنقل استدلال المقلد بقوله تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ وأجاب[1] عنه بأن ما ذكرتم بعينه حجة عليكم. فإن الله سبحانه أمر بسؤال أهل الذكر، والذكر هو القرآن والحديث الذى أمر الله نساء نبيه أن يذكرنه بقوله: ﴿واذكرن ما يتلى فى بيوتكن من آيات الله والحكمة﴾.

فهذا هو الذكر الذى أمرنا باتباعه وأمر من لا علم عنده أن يسأل أهله، وهذا هو الواجب على كل أحد أن يسأل أهل العلم بالذكر الذى أنزله على رسوله ليخبروه به، فإذا خبره به لم يسعه غير اتباعه.

وهذا كان شأن أئمة أهل العلم لم يكن لهم مقلد معين يتبعونه فى كل ما قال، فكان بن عباس رضى الله تعالى عنه يسأل الصحابة عما قاله رسول الله ﷺ أو فعله أو سنه، لا

---

(١) وأجاب عنه الشوكانى فى رسالته المسماة بـ"القول المفيد"، بأن هذه الآية واردة فى سؤال خاص خارج عن محل النزاع، كما يفيده السياق المذكور قبل هذا اللفظ الذى استدل به؛ لأنه قال تعالى: ﴿وما أرسلنا من قبلك إلا رجالا نوحى إليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾، وقال تعالى: ﴿أكان للناس عجبا أن أوحينا إلى رجل منهم﴾، وقال تعالى: ﴿وما أرسلنا من قبلك إلا رجالا نوحى إليهم من أهل القرى﴾.

والجواب عنه: أن المستدل لم يدع أن الآية وردت فى محل النزاع بخصوصه، حتى يجاب عنه بما أجاب، بل مدعاه أن الآية متناولة لما نحن فيه فى الجملة، لأن معنى الآية: إن الله تعالى خاطب المنكرين لرسالة محمد ﷺ بناءً على كونه بشراً، وأمرهم بأن يسألوا أهل العلم من أهل الكتاب إن كانوا لا يعلمون أن الرسول لا يكون إلا بشرا.

فدل هذا على ما نحن فيه بأنه لما أوجب الله تعالى على المشركين سؤال أهل العلم من أهل الكتاب بجهل المشركين، وعلم أهل العلم من أهل الكتاب مع كون المسؤول عنه من الأصول، وهو أمر الرسالة، فوجوب سؤال الجاهلين من أمة محمد ﷺ علماء أمة محمد ﷺ، وهم المجتهدون من فروع دينهم بالأولى.

هذا هو تقرير الاستدلال، وهو لا يندفع بما أجاب به الشوكانى المدعى للاجتهاد مع عدم فهمه كلام المقلدين فضلا عن كلام المجتهدين، وفضلا عن كلام الرسول، وفضلا عن كلام الله تعالى، فاعرف قدر هؤلاء المدعين للاجتهاد.

يسألهم عن غير ذلك، وكذلك الصحابة كانوا يسألون أمهات المؤمنين خصوصاً عائشة عن فعل رسول الله ﷺ فى بيته، وكذلك التابعون كانوا يسألون الصحابة عن شأن نبيهم فقط، وكذلك أئمة الفقه كما قال الشافعى لأحمد: يا أبا عبد الله! أنت أعلم بالحديث منى فإذا صح الحديث فأعلمنى أذهب إليه شاميا كان أو كوفياً أو بصرياً. ولم يكن أحد من أهل العلم قط يسأل عن رأى رجل بعينه ومذهبه فيأخذ به وحده ويخالف له ما سواه اهـ.

وهذا جواب باطل لأن الله تعالى قال: ﴿فاسألوا أهل الذكر﴾ ولم يقل: فاسألوا عن الذكر، فلا يختص بالسؤال عن الذكر كما ظنه هذا القائل، وكذلك الصحابة والتابعون وممن بعدهم لم يكن سؤالهم مختصاً بالسؤال عن الذكر أى القرآن والحديث، بل قد كان سؤالهم يكون عن الذكر ليعلموه ويجتهدوا فيه إذا كانوا من أهل الاجتهاد، وقد يكون عن الحكم الشرعى عندهم من غير أن يعلموا مأخذه إذا كانوا غير مجتهدين وكانوا يجيبونهم بالحكم الشرعى فقط من غير نقل للحديث أو آية القرآن أو وجه الاستدلال والاستنباط، وهذا غير خفى على هذا القائل، فإنه نقل فى كتابه نظائر من هذا الباب من فتاوى الصحابة وغيرهم، فكيف يكون الآية مختصة بالسؤال عن الذكر أى نقل القرآن والحديث لهم ليجتهدوا فيه برأيهم كما زعمه هذا القائل؟ فالحجة ليس علينا بل عليهم ولله الحمد.

وقد أخرج ابن جرير عن قبيصة بن جابر قال: خرجنا فكنا إذا صلينا الغداة اقتدنا رواحلنا ونتماشى ونتحدث، فبينا نحن ذات غداة إذ سنح لنا ظبى أو برح، فرماه رجل منا بحجر فما أخطأ أحشائه فركب وودعه ميتا، قال: فعظمنا عليه. فلما قدمنا مكة خرجت معه حتى أتينا عمر فقص عليه القصة، قال: وإذا إلى جنبه رجل كأن وجهه قلب فضة يعنى عبد الرحمن بن عوف فالتفت إلى صاحبه فكلمه قال: ثم أقبل إلى الرجل قال: أ عمداً قتلته أم خطأ؟ قال الرجل: لقد تعمدت رميه وما أردت قتله، فقال عمر: ما أراك إلا قد أشركت بين العمد والخطأ، اعمد إلى شاة فاذبحها وتصدق بلحمها واسق إهابها. قال: فقمنا من عنده فقلت: أيها الرجل عظم شعائر الله فحاور أمير المؤمنين ما يفتيك، حتى سأل صاحبه اعمد إلى ناقتك فأنحرها ففعل ذلك، قال قبيصة: ولاأذكر الآية من سورة المائدة ﴿يحكم به ذوا عدل منكم﴾ قال: فبلغ عمر مقالتى فلم يفجأنا منه إلا ومعه المدرة، قال: فعلا صاحبى ضربا بالدرة وجعل يقول: أ قتلت فى الحرم وسفهت

الحكم؟ قال: ثم أقبل على فقلت: يا أمير المؤمنين! لا أحل لك اليوم شيئًا يحرم عليك منى، قال: يا قبيصة بن جابر! إنى أراك شاب السن فسيح الصدر بين اللسان وإن الشاب يكون فيه تسعة أخلاق حسنة وخلق سيء فيفسد الخلق السيء الأخلاق الحسنة، فإياك وعثرات الشباب. رواه المسعودى عن عبد الملك بن عمير عن قبيصة بن جابر بهذا السياق.

وروّاه هشيم عن عبد الملك بن عمر عن قبيصة بسياق آخر، وقال: ابتدرت أنا وصاحب لى ظبيا فى العقبة فأصبته فأتيت عمر بن الخطاب فذكر ذلك له، فأقبل على رجل إلى جنبيه فنظر فى ذلك فقال: اذبح شاة. فانصرفت فأتيت صاحبى فقلت: إن أمير المؤمنين لم يدر ما يقول، فقال صاحبى: انحر ناقتك، فسمعها عمر بن الخطاب فأقبل على ضربا بالدرة، وقال: تقتل الصيد وأنت محرم؟ وتغمص الفتيا؟ إن الله تعالى يقول فى كتابه: ﴿يحكم به ذوا عدل منكم﴾ هذا ابن عوف وأنا عمر.

ورواه أيضاً هشيم عن حصين عن الشعبى عن قبيصة بهذا السياق (ابن جرير ٧:٣٠).

وهذا يعلمك سيرة الصحابة فى الفتوى، ويدلك على أنهم لم يكونوا غير مقيدين بنقل الآية والحديث فى جواب سؤال السائل بل كانوا يفتونه بما فهموا من الآية والحديث ويضربون من خالفهم باجتهاد نفسه وهو غير مجتهد أو برأى غيره وهو غير مجتهد فاعرف ذلك.

وما قال هذا القائل: إنه لم يكن لهم مقلد معين يتبعونه فى كل ما قال. فالجواب عنه أنه إن لم يكن مقلد معين فهل كان لهم محدث يضع لهم أصول تنقيد الحديث فيصحح بعضه ويضعف بعضه والناس يعتمدون على تصحيحه وتضعيفه وتوثيقه وتوهينه؟.

فإن قلت: نعم، قلنا: سمه لنا. وإن قلت: لا. قلنا: فمن أين أحدثتم هذه الطريقة؟.

فإن قلت: لم يكن إذ ذاك حاجة إلى فن التنقيد لغلبة الصدق والصلاح على الناس.

قلنا: وكذلك لم يكن إذ ذاك حاجة إلى تقليد المعين لغلبة الصدق والصلاح، بل ولم يكن يمكن لعدم انضباط المذاهب وشيوعها إذ ذاك فلو التزم أحد فى ذلك الزمان تقليدا المعين ضاق عليه الأمر ووقع فى حرج شديد بخلاف زماننا، فكيف يقاس زماننا بزمانهم وحالنا بحالهم؟.

ثم لما ثبت جواز التقليد فالواحد والمئة سواء، فما بالكم تجيزون تقليد المائة ولا

تجيزون تقليد الواحد؟

فإن قلت: فما بالكم تجيزون تقليد الواحد ولا تجيزون تقليد المائة مع أن التقليد الثانى كان متعارفًا فى السلف؟ قلنا: قد اعترفت فى هذا الكتاب بأن بعض الأحكام تتبدل بتبدل الزمان والأحوال فإنك قد عقدت لهذا فصلا وأطلت فيه الكلام، وكذا اعترفت بأن سد ذريعة المحرم واجب وعقدت له أيضًا فصلا، وأنت لا يخفى عليك أن فتح هذا الباب للناس فى هذه الأزمنة التى الغالب على أهلها الجهل والشر واتباع الهوى يفتح عليهم أبواب تتبع الرخص واتباع الهوى والغواية، وقد نقلت أنت نفسك فى هذا الكتاب عن ابن المبارك أنه قال: أخبرنى المعتمر بن سليمان قال: رآنى أبى وأنا أنشد الشعر فقال: يا بنى! لا تنشد الشعر فقلت: يا أبت! كان الحسن ينشد الشعر، وكان ابن سيرين ينشد، فقال: أى بنى! إن أخذت بشر ما فى الحسن وبشر ما فى ابن سيرين اجتمع فيك الشر كله. وقلت أيضًا: قال سليمان التيمى: إن أخذت برخصة كل عالم اجتمع فيك الشر كله.

فهذا هو العذر فى منعنا من تقليد كل من شاءه، ولانقول بعدم جوازه رأسًا حتى يحتج علينا بعمل السلف. فلما كان حال تقليد الأئمة هذا فما ظنك بإجازة أن يترك التقليد رأسًا ويعمل بما يرى أو يقلد من شاء فيما شاء؟ فافهم ولا تكن من المكابرين المجادلين.

ثم نقل استدلال المقلد بأنه قد أرشد النبى ﷺ من لا يعلم إلى سؤال من يعلم، فقال فى حديث صاحب الشجة: «ألا سألوا إذ لم يعلموا إنما شفاء العى السؤال» وأجاب عنه بأنه من أكبر الحجج على المقلدين لأنه يدل على تحريم الإفتاء بغير علم، والتقليد ليس بعلم باتفاق أهل العلم.

وهذا جواب باطل لأن الذين أفتوا صاحب الشجة لم يفتوا بالتقليد بل أفتوه باجتهادهم فى القرآن، فالحديث إنما يكون دالا على تحريم الإفتاء من القرآن والحديث باجتهاد نفسه إذا لم يكن أهلا للاجتهاد، كما يفعل هؤلاء المجتهدون الذين يضلون الناس بإفتائهم بغير علم، فيكون دالا على وجوب التقليد لمن ليس بأهل للاجتهاد وهو المدعى، فهو حجة للمقلدين لا عليهم كما زعم هذا القائل.

وأما أن الإفتاء بالتقليد إفتاء بغير علم فيحرم.

فالجواب أن المقلد ليس بمفتى بل المفتى هو المجتهد والمقلد ناقل لفتواه، وفتوى

المجتهد من علم لا من غير علم، فكيف يكون حراماً؟ ثم قوله: إن التقليد ليس بعلم باتفاق أهل العلم، فلا ندرى من أهل العلم الذين اتفقوا على كون التقليد غير علم. وقد قال الله تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ وهو يدل على أن التقليد علم، لأن الله تعالى أمر الذين لا يعلمون بالسؤال لرفع الجهل، فلو كانوا بعد السؤال أيضاً جاهلين غير عالمين فما فائدة السؤال؟ فدل ذلك على أن دعوى كون التقليد جهلا غير علم باطل.

ثم نقل استدلال المقلد بأنه قال أبو العسيف الذى زنى بامرأة مستأجرة: إنى سألت أهل العلم فأخبرونى إنما على ابنى مائة جلد وتغريب عام وأن على امرأة هذا الرجم، فلم ينكر عليه رسول الله ﷺ تقليد أهل العلم.

وأجاب عنه بأنه لم ينكره عليه لأنهم أخبروه بسنة رسول الله ﷺ ولم يكن ثمه سؤال عن رأيهم ومذهبهم.

وهذا جواب باطل لأنهم أخبروه بالحكم الشرعى ولم يحدثوه حديثًا على وجه الرواية، ومع ذلك قلدهم هو ولم ينكره عليه رسول الله ﷺ، فدل ذلك على أن فتوى أهل العلم حجة على الجاهل وإن لم يقولوا: حدثنا فلان عن فلان إلى آخره. وأما قوله: إنه لم يكن هناك سؤال عن رأيهم ومذهبهم، فالمقلد لا يسأل أيضًا عن رأى المجتهد ومذهبه بل يسأله عن الحكم الشرعى عنده كما سألهم أبو العسيف عنه، فالجواب غير صحيح والاستدلال تام.

ثم نقل استدلال المقلد بقول عمر فى الكلالة: إنى أستحيى من الله أن أخالف أبا بكر.

وأجاب عنه من خمسة أوجه:

الوجه الأول: أنهم اختصروا الحديث وحذفوا منه ما يبطل استدلالهم، ثم ذكر الحديث وقال: إن أبا بكر قال فى الكلالة: أقضى فيها برأى فإن يكن صوابا فمن الله وإن يكن خطأ فمنى ومن الشيطان، والله منه برىء، هو ما دون الولد والولد. فقال عمر بن الخطاب: إنى لأستحيى من الله أن أخالف أبا بكر، هذا هو الحديث. فاستحياء عمر إنما كان عن تخطيئته فى اعتراف بجواز الخطأ عليه وإنما ليس كلامه كله صوابًا مأمونا عليه الخطأ ولم يكن عن مخالفته فى نفس المسألة، ويدل عليه أنه أقر عند موته أنه لم يقض فى الكلالة بشىء، وقد اعترف أنه لم يفهمها، انتهى بمحصله.

وهذا جواب باطل قطعا، وما قال فی معنی کلام عمر هو بالتحریف أشبه منه بالتأویل، لأن جواز الخطأ علیه، وعدم کون کل کلامه صوابًا مأمونًا علیه الخطأ لم یکن محتملا للمخالفة، لکونه معلوماً بالضرورة بدون اعترافه أیضًا. ثم المخالفة فیه لم یکن موجبا للاستحیاء لأنه کان له أن یقول: إنما قال ذلك هضما لنفسه، والواقع لیس کذلك، فلا یکون معنی کلامه ما ذکره هذا القائل، بل معنی کلامه أنه استحیی من مخالفته فی نفس المسألة، لأنها کانت محتملة المخالفة وکان المخالفة فیه موجبة للاستحیاء فی الجملة لکونه أکبر منه وأعلم.

ولا یخالفه ما روی عنه أنه أقر عند موته أنه لم یقض فی الکلالة بشیء وأنه لم یفهمها لأن معنی قوله إنه لم یقض فیها بشیء یخالف أبا بکر بل قلد فیها أبا بکر لأنه یفهمها فهمًا یلجأه إلیٰ مخالفة أبی بکر، وعلی هذا یتفق کلماته بلا کلفة والله أعلم. وانظر باب الکلالة من "إعلاء السنن" یتضح لك حقیقة ما قلنا.

والوجه الثانی: أنه قال: خلاف عمر لأبی بکر أشهر من أن یذکر، وعد مسائل.

وهذا جواب باطل أیضًا لأنا ما ندعی أن عمر کان یقلد أبا بکر فی کل شیء وإنما ندعی أنه قلد أبا بکر فی الکلالة، فخلافه فی غیرها لا یضرنا، لأنه کان مجتهداً مستقلا جائز المخالفة فیما خالف.

والوجه الثالث: أنه قال: لو قدر تقلید عمر لأبی بکر فی کل ما قاله لم یکن فی ذلك مستراح لمقلدی من هو بعد الصحابة ممن لا یدانی الصحابة ولایقارنهم، فإن کان کما زعمتم لکم أسوة بعمر فقلدوا أبا بکر واترکوا تقلید غیره، والله ورسوله وجمیع عباده یحمدونکم علی هذا التقلید ما لا یحمدونکم علی تقلید غیره.

وهذا جواب ساقط؛ لأنا لا ندعی أن عمر قلد أبا بکر فی کل ما یقوله بل مدعانا هوإثبات نفس التقلید وهو ثابت من تقلید عمر لأبی بکر فی مسألة الکلالة.

ولو قدر أن عمر قلد أبا بکر فی کل ما یقوله لا یلزمنا أن نقلد أبا بکر کذلك، لأن تقلید عمر لأبی بکر کان ممکنا له لتیسیر الرجوع له إلیه فی کل ما یعتبر به لکونه حاضراً عنده غیر غائب، ولا تیسیر لنا هذا لأنه لیس مذهبه مدونا فی کل باب من أبواب الفقه، بخلاف من نقلده فإن مذهبه یمدنا فیتیسر لنا الرجوع إلیه والواجب علینا هو تقلید العالم

المجتهد لا تقليد مجتهد خاص فلما قلدنا إماما برأت ذمتنا ولا يمكن أن يقال: لم قلدت هذا ولم لم تقلد ذلك؟ ثم لو قلدنا أبا بكر أيضاً لما سلمنا من ألسنتكم لأن أبا بكر أيضاً ليس معصوماً من الخطأ ولا رسولا، ولا حجة عندكم فى كلام غير المعصوم و غير الرسول، فكيف تحمدوننا على هذا التقليد وإن حمدنا الله ورسوله كما هو يحمدوننا على تقليد الإمام المجتهد.

والوجه الرابع: أنه قال: إن المقلدين لأئمتهم لم يستحيوا مما استحيى عنه عمر لأنهم يخالفون أبا بكر وعمر ومن معه ولا يستحيون من ذلك لقول من قلدوه من الأئمة، بل قد صرح بعض غلاتهم فى بعض كتبه الأصولية أنه لا يجوز تقليد أبى بكر وعمر ويجب تقليد الشافعى. فيا لله العجب الذى أوجب عليكم تقليد الشافعى حرم عليكم تقليد أبى بكر وعمر اهـ.

وهذا جواب باطل لأن عمر إن استحيى من مخالفة أبى بكر فى مسألة واحدة وخالفه فى مسائل فأئمتنا يستحيون من مخالفته فى مسائل ويخالفونه فى بعضها، وكذا نحن نستحيى من مخالفته فى بعضها وعدم مخالفته فى بعضها تقليداً لأئمتنا، فكيف يقال: إنا لا نستحيى من مخالفة أبى بكر وعمر؟

والوجه الخامس: أنه قال: إن غاية هذا أن يكون عمر قد قلد أبا بكر فى مسألة، فهل فى هذا دليل على جواز اتخاذ رجل بعينه بمنزلة نصوص الشارع لايلتفت إلى قول من سواه ولا إلى نصوص الشارع إلا إذا وافقت قوله: فهذا والله هو الذى أجمعت الأمة على أنه محرم فى دين الله، ولم يظهر فى الأمة إلا بعد انقراض القرون الفاضلة اهـ.

وهذا جواب باطل أيضاً لأنه لما ثبت من تقليد عمر لأبى بكر فى مسألة جواز التقليد لعذر الجهل أو عدم الاعتماد على علمه ثبت جوازه فى آلاف من المسائل بذلك العذر، لاشتراك العلة المنتجة، ولا دليل عندكم على الفرق بين المسألة والمسائل، والشخص الواحد والأشخاص الكثيرين، فالطعن على التقليد الشخصى جهل محض.

والقول بأنه أجمعت الأمة على أنه محرم فى دين الله، افتراء على الأمة، بل الأمة مجتمعة على جوازه قولا وعملا سوى طائفة شاذة فاذة، وإنما المحرم المجمع على حرمته هو أن يجعل أحد متبوعا بنفسه ويجعل قوله أصلا برأسه قاضيا على قول الله والرسول،

والتقليد الذى نحن فيه ليس كذلك لأنه كفر بواح لا يقول به أحد من المسلمين، وإنما نقلد من نقلد لأنا نعلم أنه يعلمنا أحكام الله ورسوله ويهدينا سبيل الرشاد لا لأنه متبوع بنفسه.

فإن قلت: إن كان الأمر كما قلتم فكيف لا تتركون قوله بعد ظهور قول الله والرسول على خلافه؟.

قلنا: هذا هو منشأ ظنكم الفاسد واعتقادكم الباطل أنا نرجح قول الإمام على قول الله ورسوله مع أن الأمر ليس كذلك. وحقيقة الأمر أن ظهور قول الله ورسوله على خلاف قول الإمام موقوف على أمرين: أحدهما أن يعلم أن ذلك قول الله والرسول، والثانى أن يعلم أنه مخالف لقول الإمام. ولاعلم عند المقلد بأحد من هذين الأمرين، لأن هذا العلم موقوف على الاستدلال، والمقلد إما لا يقدر عليه أصلا، أو يكون استدلاله غير قابل للاعتبار شرعاً كاستدلال من استدل على وجوب الغسل على المشجوج بآية التيمم.

وإذا كان الأمر كذلك فكيف يمكن له أن يحكم على المجتهد بأنه خالف حكم الله ورسوله باجتهاد نفسه؟ وإذا لم يمكن له ذلك فكيف يترك قوله للمخالفة؟ فالحاصل أن عدم ترك المقلد قول الإمام للحديث وغيره ليس لأن قول الإمام راجح عنده على قول الله والرسول حاشاه من ذلك، بل لأجل أنه لم يثبت عنده مخالفة الإمام لقول الله والرسول.

فإن قلت: إن كان لا يعلم هو المخالفة بنفسه فنحن والعلماء الآخرون معنا نعلمه بأن إمامه خالف الحديث.

قلنا: إن صدقكم فى هذا القول بالاستدلال فهو ليس بأهل للاستدلال، ولا يعتمد على صحة استدلاله فكيف بالتصديق؟ وإن صدقكم بدون حجة يكون مقلدا لكم، وليس أحد التقليدين أولى من الآخر، فكيف يترك تقليده السابق ويرجع إلى تقليدكم؟ فانكشف غبار الطعن واللجاج ولله الحمد.

ثم نقل استدلال المقلد بأن ابن مسعود كان يأخذ بقول عمر، وأجاب عنه بأن هذا الأخذ إنما كان لموافقة رأيه رأى عمر، ولم يكن على وجه التقليد، لأنه كان يخالف عمر كثيراً.

والجواب عنه أنه لو كان هذا الأخذ للموافقة فلم يكن وجه لتخصيص عمر، فإنه قد كان يوافق عمر، وقد كان يوافق غيره. بل معناه الظاهر أنه إذا لم يظهر له دليل فى المسألة كان يأخذ بقول عمر اعتماداً على علمه ودقة نظره فى الدين، وهذا هو التقليد. ولا يضر مخالفته لعمر عند ظهور الدليل على خلافه عنده، لأنه كان إماماً مجتهداً جائز المخالفة، فاندفع الجواب، واستقام الاستدلال.

ثم نقل استدلال المقلد أن عبد الله كان يدع قوله لقول عمر، وأبو موسى كان يدع قوله لقول على، وزيد يدع قوله لقول أبى بن كعب، وأجاب عنه بأنهم كانوا يدعون أقوالهم لأقوال هؤلاء لأنهم يقولون القول ويقول هؤلاء. فيكون الدليل معهم فيرجعون إليهم ويدعون أقوالهم لا أنهم كانوا يدعون ما يعرفون من السنة تقليداً لهؤلاء كما يفعله فرقة التقليد، بل من تأمل سيرة القوم رأى أنهم كانوا إذا ظهرت لهم السنة لم يكونوا يدعونها لقول أحد كائناً من كان. وكان ابن عمر يدع قول عمر إذا ظهرت له السنة، وابن عباس ينكر على من يعارض ما بلغه من السنة بقوله: "قال أبو بكر وعمر" ويقول: يوشك أن تنزل عليكم حجارة من السماء، أقول: قال رسول الله ﷺ تقولون: قال أبو بكر وعمر.

والجواب عنه أنه لو كان تركهم أقوالهم بظهور الدليل على خلافها لم يكن هذا تركا لأقوالهم لقول عمر وعلى وأبى بن كعب بل للدليل. فالصحيح هو ما قاله المقلد: إنه كان تقليداً لهم.

والتحقيق أن المجتهد إذا كان عنده حجة فى المسألة بحيث ينشرح لها صدره، ويطمئن إليها قلبه لا يرجع عنها لقول أحد، أما إذا لم يكن عنده حجة كذلك، فهو يرجع إلى قول من هو أفقه منه وأعلم، ويترك قوله تقليداً واتباعاً له، وهذا هو معنى ترك ابن مسعود قوله لقول عمر. وترك أبو موسى قوله لقول على، وترك زيد قوله لقول أبى بن كعب، وبهذا يرتفع التدافع من أفعال الصحابة.

وأما ما قال: إن ابن عباس كان ينكر على من كان يعارض قول رسول الله ﷺ بقول أبى بكر وعمر، فظهر منه أنه قد كان فى السلف أيضاً من يقلد أبا بكر وعمر مثل

تقليدنا أئمتنا. ويظهر منه أن هذا التقليد ليس بحدث حدث بعد انقراض القرون الفاضلة.

بقى إنكار ابن عباس عليهم، فالجواب عنه أن ابن عباس كان يفعل مثل ما فعلوا ويرد الحديث باجتهاد نفسه، وأن أبا هريرة كان ينكر عليه بأشد ما ينكر هو عليهم لأنه أنكر عليه رده قول رسول الله ﷺ بالرأى والقياس فى مسألة الوضوء مما مست النار، والغسل من حمل الجنازة وإن كان لرده محمل صحيح، وهو أنه رد على أبى هريرة روايته بظنه أنه أخطأ فى الرواية، ولم يكن هذا ردا لقول رسول الله ﷺ حاشا جنابه من ذلك، فلمعارضتهم أيضاً محمل صحيح وهو أنه لم يكن هذا ردا لقول رسول الله ﷺ ومعارضته بقول أبى بكر وعمر حاشاهم من ذلك بل كان ذلك معارضة لفتوى ابن عباس لفتاوى أبى بكر وعمر.

ومحصل المعارضة أنك تقول هذا وتحتج بهذا الحديث، وأبو بكر وعمر يقولان خلافه وهم أعلم منك وأعرف بالحديث فلا نترك قولهما لقولك، فلا حجة لهذا القائل فى إنكار ابن عباس، بل هذه الرواية حجة واضحة عليهم لو كانوا يفقهون.

والعجب أنه قال قبل هذا: نحن نشهد الله شهادة نسأل عنها يوم تلقاه أنه إذا صح عن الخليفتين الراشدين الذين أمرنا رسول الله ﷺ باتباعهما والاقتداء بهما قول وأطبق أهل الإرض على خلافه لم نلتفت إلى أحد منهم، ومع ذلك هو محتج بإنكار ابن عباس على من يتبع رسول الله ﷺ باتباعه الخليفتين الراشدين الذين أمر رسول الله ﷺ باتباعهما وهل هذا إلا تهافت وتناقض؟.

ثم نقل استدلال المقلد بقول مسروق: ما كنت أدع قول ابن مسعود بقول أحد من الناس.

وأجاب عنه بمثل ما أجاب عن قول ابن مسعود وغيره، وهو أفسد وأفسد لأن هذا الكلام نص فى التقليد للوجود المعين وعذر الموافقة أبطل.

ثم نقل استدلال المقلد بقوله تعالى: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم﴾ ووجه الاستدلال أن العلماء من أولى الأمر فيجب طاعتهم بأمر الله وهو التقليد.

وأجاب عنه من وجوه:

أحدها: أنه يجب طاعتهم تبعا لطاعة الله ورسوله وليس فيه الأمر بتقديم آراء الرجال على سنة رسول الله ﷺ وإيثار التقليد.

والجواب عنه أن هذا الجواب مبنى على زعمه الباطل أن المقلدين يقدمون آراء الرجال على سنة رسول الله ﷺ وقد عرفت بطلانه والحق أنهم يقلدونهم لزعمهم أن آراءهم كاشفة عن سنة رسول الله ﷺ غير معارضة لها، دليل ذلك قولهم: إن قياس المجتهد مظهر لا مثبت. فاندفع الجواب واستقام الاستدلال.

وثانيها: أن هذه الآية من أكبر الحجج عليهم وأعظمها إبطالا للتقليد لأن الله أمر فيها بطاعة الله ورسوله، وطاعة الله ورسوله لا يمكن إلا بامتثال أوامرهما والاجتناب عن نواهيهما، والامتثال بالأوامر والاجتناب عن النواهى غير ممكن بدون العلم بالأوامر والنواهى، والعلم لا يحصل من التقليد، والمقلد مقر على نفسه بأنه ليس من أهل العلم بأوامر الله ورسوله وإنما هو مقلد فيها لأهل العلم فلا يمكنه تحقيق طاعة الله ورسوله.

وهذا جواب باطل وإلا لزم أن من أطاع الله بتقليد رسوله لا يكون مطيعاً لله، بل للرسول فقط، ولا يقول به إلا جاهل أو مكابر. والصحيح أن العلم كما يحصل باستدلال يحصل أيضا بالتقليد وهذا العلم كافٍ فى الإطاعة، والإطاعة غير موقوفة على العلم الاستدلالى.

وثالثها: أن أهل العلم نهوا عن تقليدهم فيجب طاعتهم فى ذلك بترك التقليد.

والجواب عنه: أن هذا باطل لأنه لم يثبت من أحد منهم النهى عن تقليده مطلقا، ولو ثبت عنهم فترك التقليد لقولهم هو عين التقليد وهو منهى عنه عندكم، فكيف يجب ترك التقليد بتقليد قولهم؟ فالأمر بتقليدهم فى أمرهم بترك التقليد إيجاب للنقيضين وهو جهل.

ورابعها: أنه قال سبحانه: ﴿فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول﴾ وهذا صريح فى إبطال التقليد والمنع من رد المتنازع فيه إلى رأى أو مذهب أو تقليد، وهو جواب باطل لأنه لما أوجب الله تعالى على الجاهلين تقليد العالمين لكونهم كاشفين عن

حكم الله ورسوله فرد الجاهلين المتنازعين الأمر إلى أهل العلم رد بعينه إلى الله والرسول وليس برد إلى رأى أو مذهب أو تقليد كما يزعم هذا القائل.

ثم أورد على نفسه سؤالا وقال: لو كانوا يطاعون فيما يخبرون به عن الله ورسوله كانت الطاعة لله ولرسوله لا لهم، فما هى طاعتهم المختصة بهم؟.

وأجاب عنه بأنه ليس لهم طاعة مختصة بهم بل طاعتهم تبع لطاعة الرسول ولذا قرنها بطاعته ولم يفصلها عنها بقوله "أطيعوا" كما فصل طاعة الرسول عن طاعة الله لكونها طاعة مستقلة. وهذا السؤال والجواب ساقطان لأنه لا يدعى أحد أن للعلماء طاعةً مستقلةً بل الطاعة المستقلة مختصة بالله تعالى وإنما يطاع الرسول لكونه مخبراً عن حكم الله، ويطاع العلماء لكونهم مخبرين عن أحكام الله ورسوله، فادعاء استقلال الطاعة للرسول باطل.

ثم نقل استدلال المقلد بقوله تعالى: ﴿والذين اتبعوهم بإحسان﴾.

وأجاب عنه بأن اتباعهم هو اتباع الحجة دون تقليدهم.

وهو جواب باطل؛ لأن اتباعهم غير منحصر فى الاجتهاد بل الاتباع كما يكون بالاجتهاد لمن هو أهله كذلك يكون بالتقليد لمن هو غير أهل للاجتهاد، لأن منهم من كان يجتهد بنفسه ويعرف الحكم من الدليل، ومنهم من لم يكن كذلك، بل يعرف الحكم بالسؤال عن أهل العلم والاجتهاد فكيف يصح دعوى الانحصار فى الاجتهاد ومعرفة الحكم من الدليل؟.

وبهذا ظهر بطلان ما قال: إن أتباعهم لو كانوا هم المقلدين الذين هم مقرون على أنفسهم وجميع أهل العلم أنهم ليسوا من أولى العلم لكان ما سادات العلماء الدائرون مع الحجة ليسوا من أتباعم والجهال أسعد باتباعهم منهم وهذا عين المحال انتهى.

لأن هذا مبنى على دعوى انحصار الاتباع فى التقليد، ولا نقول بالانحصار لا فى الاجتهاد ولا فى التقليد، بل نقول: اتباع المجتهد هو العمل بالاجتهاد إذا عرف الحكم من الدليل وانشرح له صدره، واتباع المقلد والذى لم ينشرح صدره بحجة هو التقليد.

وبه يظهر بطلان ما قال: إن اتباع الأئمة هم الذين يسلكون مسلكهم فى اتباع

الحجة كأبى يوسف ومحمد لأبى حنيفة، والبخارى ومسلم وأبى داود والأثرم لأحمد، دون المقلدين الذين ينزلون آراءهم منزلة النصوص بل يتركون بها النصوص، فهؤلاء ليسوا من أتباعهم.

ثم نقل استدلال المقلد بقول ابن مسعود: من كان مستنا منكم فليستن بمن قد مات، أولئك أصحاب محمد.

وأجاب عنه بأنه أكبر الحجج عليكم من وجوه:

الأول: فإنه نهى عن الاستنان بالأحياء وأنتم تقلدون الأحياء والأموات.

والثانى: أنه عين المستن بهم فإنهم خير الخلق وأبر الأمة وأعلمهم وهم الصحابة. وأنتم معاشر المقلدين لا ترون تقليدهم ولا الاستنان بهم وإنما ترون تقليد فلان وفلان ممن هو دونهم بكثير.

والثالث: أن الاستنان لهم هو الاقتداء بهم وهو بأن يأتى المقتدى بمثل ما أتوا به ويفعل كما فعلوا، وهذا يبطل قبول قول أحد بغير حجة كما كان الصحابة عليه.

الرابع: أن ابن مسعود قد صح عنه النهى عن التقليد وأن لا يكون الرجل إمعة لا بصيرة له، فعلم أن الاستنان عنده غير التقليد.

وهذا الجواب باطل، أما الوجه الأول منه: فلأن عامة المقلدين لا يقلدون إلا الأموات وهم الأئمة الأربعة، ثم الأمر بالاستنان بالأموات دون الأحياء لأن الحى لا يؤمن عليه الفتنة كما هو مصرح فى كلامه، فالحى الذى هو مثل الميت فى الأمن من الفتنة لتورعه واتقائه يكون مثله فى التقليد وإلا لم يجز تقليد الصحابة بعضهم بعضا إلا بعد موتهم وهو جهل محض.

وأما الوجه الثانى: فلأنا لم نترك تقليد الصحابة بل نقلدهم بتقليد إمامنا لأنه كان يقلدهم. وهذه كتب الحنفية ملآنة بوجوب تقليد الصحابة فيما لا نص يترك به القياس.

وأما الوجه الثالث: فلأنه لو كان معنى الاستنان ما قال لم يكن وجه لتخصيص الأموات بالتقليد، ولم يكن خوف الفتنة على الحى مانعاً من تقليده لأنه لا فرق فى اتباع الدليل من الحى والميت، وبين المأمون من الفتنة وغيره.

فظهر أن ما قاله تحريف لكلام ابن مسعود وليس بتأويل له.

وأما الرابع: فقد عرفت الجواب عنه بأنه لم ينه عن التقليد المعروف، وإنما نهى عن التقليد بحيث يجعل متبوعا مستقلا إن آمن آمن وإن كفر كفر. فلا يدل النهى المذكور على أن معنى الاستنان فى كلامه غير التقليد المعروف.

ثم نقل استدلال المقلد بقوله ﷺ: «عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدى» وقوله ﷺ: «اقتدوا بالذين من بعدى».

وأجاب عنه من وجوه:

أحدها: أنه من أكبر حججنا عليكم فى بطلان ما أنتم عليه من التقليد فإنه خلاف سنتهم ومن المعلوم بالضرورة أن أحدا منهم لم يكن يدع السنة إذا ظهرت لقول غيره كائنا من كان ولم يكن معها قول البتة، وطريقة فرقة التقليد خلاف ذلك. وهذا جواب باطل لأن عمر نفسه ترك حديث فاطمة فى سقوط نفقة المبتوتة وسكناها ولم يترك اجتهاد نفسه لذلك الحديث، وضرب قبيصة بن جابر أو صاحبه على ترك تقليد العالم بقول الجاهل المجتهد كهؤلاء المجتهدين المدعين للعمل بالحديث باجتهاد رأيهم فكيف يقال: إنه من أكبر حجج بطلان التقليد؟

وثانيها: أنه قرن سنتهم بسنة النبى ﷺ فى وجوب الاتباع، والأخذ بسنتهم ليس تقليداً لهم بل اتباعاً لرسول الله ﷺ، كما أن الأخذ بالأذان لم يكن تقليداً لمن رآه فى المنام، والأخذ بقضاء ما فات المسبوق من صلاته بعد سلام الإمام لم تكن تقليداً لمعاذ بل اتباعاً لمن أمرنا بالأخذ بذلك. فأين التقليد الذى أنتم عليه من هذا؟

وهذا الجواب أيضا باطل لأن النبى ﷺ لم يأمرنا باتباع الخلفاء الراشدين إلا لكونهم عارفين بأحكام الشريعة مطيعين لله ولرسوله هادين ومهتدين، مع علمه بأنهم غير معصومين عن الخطأ وهم يصيبون ويخطئون، فمن يك مثلهم فى هذه الأوصاف يكون فى حكمهم فى وجوب الاتباع، ولا يضر اختلاف المراتب لأن اختلاف المراتب كان فيما بين الخلفاء الراشدين أيضا لأن المؤثر هو القدر المشترك بينهم من العلم والتقوى والهداية والاهتداء دون مراتبها الخاصة. فثبت تقليد الأئمة بعموم العلة. وما قال: إن اتباع الخلفاء

ليس بتقليد لأنهم مأمورون بالاتباع بل هو اتباع بأمر النبى، فالجواب عنه أن أمر النبى ﷺ به لا يخرجه عن التقليد، ولو أخرجه قلنا: لا نقلد الأئمة بل نتبعهم لأنا مأمورون باتباعهم بالقرآن والسنة، فلا يفيده هذا الفرق الذى اصطلح هو عليه.

وثالثها: أنكم أول مخالف لهذين الحديثين فإنكم لا ترون الأخذ بسنتهم ولا الاقتداء بهم واجبًا وليس قولهم عندكم حجة وقد صرح بعض علمائكم بأنه لا يجوز تقليدهم ويجب تقليد الشافعى، فمن العجائب احتجاجكم بشىء أنتم أشد الناس خلافًا له وبالله التوفيق.

وهذا جواب باطل لأنك قد اعترفت بأن سنتهم كان اقتفاء الدليل وقد اقتدى بها أئمتنا لكونهم مجتهدين، وقد عرفت أن من سنتهم كان إيجاب تقليد العالم على الجاهل لأن عمر ضرب قبيصة أو صاحبه على ترك تقليد العالم والإفتاء بغير العلم، ونحن مقلدون لهذه السنة فنحن مقلدون للخلفاء الراشدين، ولسنا بمخالفين لهم كما زعمت.

ثم مقصودنا من هذا الحديث هو إثبات شرعية نفس التقليد بأنه لو كان التقليد حراما لما أمرنا النبى ﷺ باتباع الخلفاء الراشدين وهذا المقصود حاصل، وأما أن المقصود منه خصوص اتباع الخلفاء الراشدين أو هو يعم كل من هو على طريقهم وسيرتهم من الأئمة المجتهدين؟ فهذا أمر آخر، فالاستدلال تام ولا يرد عليه ما أورد.

ورابعها: أنه قال ﷺ فى نفس هذا الحديث: «فإنه من يعش منكم بعدى فسيرى اختلافا كثيرا» وهذا ذم المختلفين وتحذير من سلوك سبلهم، وإنما كثر الاختلاف وتفاقم أمره بسبب التقليد وأهله الذين فرقوا الدين وصيروا أهله شيعًا كل فرقة تنصُر متبوعه وتدعو إليها وتذم من خالفها ولا يرون العمل بقولهم حتى كأنهم ملة أخرى سواهم يدأبون ويكرمون فى الرد عليهم ويقولون: كتبهم وكتبنا وأئمتهم وأئمتنا ومذهبهم ومذهبنا، هذا والنبى واحد والقرآن واحد والدين واحد والرب واحد فالواجب على الجميع أن ينقادوا إلى كلمة سواء بينهم كلهم وأن لا يطيعوا إلا الرسول ولا يجعلوا معه من يكون أقواله كنصوصه ولا يتخذ بعضهم بعضا أربابا. فلو اتفقت كلمتهم على ذلك وانقاد كل واحد منهم لمن دعاه إلى الله ورسوله وتحاكموا كلهم إلى السنة وآثار الصحابة لقل الاختلاف وإن لم يعدم من الأرض. ولهذا تجد أقل الناس اختلافا أهل السنة والحديث فليس على

وجه الأرض طائفة أكثر اتفاقا وأقل اختلافا منهم لما بنوا على هذا الأصل. وكلما كانت الفرقة عن الحديث أبعد كان الاختلاف فى أنفسهم أشد وأكثر فإن رد الحق مرج عليه أمره واختلط عليه والتبس عليه وجه الصواب فلم يدر أين يذهب كما قال تعالى: ﴿بل كذبوا بالحق لما جاءهم فهم فى أمر مريج﴾.

وهذا كله باطل، ونحن فى حيرة منه أين ذهب علمه وعقله ودينه وإنصافه؟ حتى يقول ما لا يقوله إلا جاهل أو مكابر ومعاند، لأنه يدعى أن فى قوله ﷺ: «من يعش منكم بعدى فسيرى اختلافا كثيرا» رداً للتقليد وإبطالا له، لأن كثرة الاختلاف بسبب التقليد. ولا يفهم أن التقليد موجب لاجتماع الكلمة دون تفرقها وإنما نشأ الاختلاف من كثرة الاجتهادات واختلاف الآراء فمهما كثر الاجتهاد كثر الاختلاف، وإذا صار كل واحد مجتهداً عاملا بما يرى ويفهم من القرآن والحديث لا ترى شخصين مجتمعين أبداً. فهل يقول عاقل: إن التقليد موجب للتفرق والاختلاف؟ ولو كان كما قال فكيف أرشد النبى ﷺ إلى اتباع سنة الخلفاء الرشدين؟ ولو كان معنى اتباع سنتهم اتباع اجتهاد نفسه، فكيف يقلل هذا الاتباع الاختلاف الكثير؟.

ثم الاختلاف الكثير الذى أخبر به النبى ﷺ هل كان منشأه التقليد أو الاجتهاد؟ لا يقول عاقل بالأول فالمنشأ هو الثانى، فيكون الحديث آمراً بتقليد أهل الحق دون استبداد كل شخص برأيه كما زعم هذا القائل.

وما قال: إن أهل التقليد فرقوا دينهم وصيّروا أهله شيعا كل فرقة تنصر متبوعها وتدعوا إليها وتذم من خالفها، ولا يرون العمل بقولهم حتى كأنهم ملة أخرى سواهم، فهو كلام باطل لأن هذا ليس تفريقا للدين وجعلا لأهله شيعا.

ولو كان كما قال لكان هذا طعنا فى أئمة الدين والصحابة والتابعين، لأنهم هم الذين تشيعوا فى المذاهب، وأما المقلدون فلم يفعلوا شيئا غير أنهم تبعوهم فى ذلك، وتصروهم. وأما ادعاء الدعوة لمذهبهم وذم من خالفهم وعدم الرؤية للعمل بقولهم فافتراء له عليهم فإنهم لا يدعون إلى مذهبهم ولا يذمون من خالفهم. بل يرون مذهب كل مجتهد قابلا للاتباع، نعم! هم يذمون الذين يحرمون على الناس تقليد الأئمة، ويوجبون عليهم الاجتهاد، ويدعون الناس إلى مذهبهم المحدث المخترع بأنواع التلبيسات والتضليلات.

وهذا الذم منهم ليس بأشنع من الذم الذى يذلهم به الفرقة التاركة للتقليد، فإن كان هذا مذموما فتاركوا التقليد أولى به وأحق، وإن كان غير مذموم فالطعن به أقبح وأشنع.

وأما ما قال: إن الواجب على الجميع أن ينقادوا إلى كلمة سواء منهم كلهم وأن لا يطيعوا إلا الرسول ولا يجعلوا معه من يكون أقواله كنصوصه، ولا يتخذ بعضهم بعضا أربابا من دون الله، فالجواب عنه أن المقلدين بحمد الله متفقون على ذلك ولكن ليس فى إمكانهم أن يسدوا أفهام غير المقلدين الذين يزاحمونهم ويجادلونهم بالباطل ويدعونهم إلى ما يفسد عليهم دينهم بتلبيسات وتلميهات تروج على الجاهلين الذين لا يميزون بين الصحيح والسقيم، والرطب واليابس، والحطب والأفعى، ويقطعون روابطهم عن الأئمة الهداة، ويسلمونهم إلى الأغوال والشياطين.

وأما ما قال: إنه لو اتفقت كلمتهم على ذلك، وانقاد كل واحد منهم لمن دعاه إلى الله ورسوله، وتحاكموا كلهم إلى السنة وآثار الصحابة لقل الاختلاف وإن لم يعدم من الأرض، فهو باطل محض لأنه معلوم والمنكر مكابر أن فتح باب الاجتهاد موجب لكثرة الاختلاف دون قلته والموجب لقلة الاختلاف هو التقليد فقط.

ثم كل داع إنما يدعى أنه يدعوا إلى الله ورسوله سواء كان مبطلا أو محقا، ويتحاكم إلى السنة. فلو التفت الناس إلى كل داع وتحاكموا إلى السنة لزم من الشر والفساد والتخاصم واللداد ما لا يخفى. ولو رأيت بالنظر الصحيح وتأملت بعين الإنصاف لرأيت أن كل ما وقع من الفتن والبدع واختلاف الفرق منشأ الكل هو ترك التقليد والإعجاب برأيه، فلما رأى الفقهاء ذلك أوجبوا على العوام تقليد العلماء المتدينين الربانيين معفوا من الشرور والفتن إلى ما شاء الله.

ثم لما حدث الفرقة المحرمة لتقليد الأئمة ودعا الناس إلى تقليدهم فى ترك التقليد بأنواع التسويلات والتلبيسات انفتح عليهم أبواب الشرور والفتن بعد الانسداد حتى خرج الجم الغفير من أهل الإسلام من الإسلام ودخلوا فى الكفر البواح والإلحاد الصراح، وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا، ومع ذلك لم يخرجوا من دائرة التقليد لأنهم يقلدون أئمتهم الضالين المضلين والتقليد الذى تركوه إنما هو تقليد الأئمة الهادين المهتدين، أعاذنا الله من سوء الفهم وفتنة الجهل.

وأما ما قال: ولهذا تجد أقل الناس اختلافا أهل السنة والحديث. فلا أدرى ما أقول له هل هو جهل أو سفه أو عناد ومكابرة؟.

ولو قلنا إن جل الخلاف والاختلاف إنما هو فى أهل الحديث وسائر الناس متبع لهم لكان صحيحا، فدعوا من تسمونهم "أصحاب الرأى" ولا تعدونهم "أهل الحديث" وخذوا من تسمونهم "أهل الحديث" كأحمد والشافعى ومالك والبخارى ومسلم وأبى داود والنسائى وشيوخهم وشيوخ شيوخهم إلى الصحابة، فهل تجدونهم متفقين فى أصول التصحيح والتضعيف، والجرح والتعديل، والاجتهاد والاستنباط، وفى فروعها وتفريقاتهم؟.

لا بد لك أن تقول: لا، ثم نسألك أن اختلافهم قليل أو كثير؟.

لا بد لك أن تقول: كثير، بل أكثر من كثير. فلو فرض أن يتبع كل واحد من الناس مجتهدا واحدا منهم فانظر إلى ما ذا يصل حد الاختلاف؟ ولو فرض أن لا يتبع أحد من الناس أحدا منهم بل اجتهد كل واحد لنفسه فإلى ما ذا يصل حد الاختلاف؟ وهذا الكلام مقصور على أهل السنة والهداية فقط ولو عممنا الكلام لأهل الباطل أيضا لتفاقم الأمر، وبلغ الاختلاف إلى حد لا يحصى، فهل هذا الاختلاف اختلاف قليل؟.

ولو أنصفت لقلت: إن من رحمة الله وإنعامه على هذه الأمة أن أرشدهم إلى اتباع الأربعة من أئمة الهدى وعصمهم عن الاختلاف الكثير الفظيع الذى يدعو إليه هذه الطائفة الشاذة الفاذة التاركة للتقليد والداعية للناس إلى تركه.

ثم نقل استدلال المقلد بأنه كتب عمر إلى شريح أن "اقض بما فى كتاب الله، فإن لم يكن فى كتاب الله فمَا فى سنة رسول الله، فإن لم يكن فى سنة رسول الله فبما قضى به الصالحون".

وأجاب عنه بأن هذا من أظهر الحجج عليكم على بطلان التقليد، فإنه أمره أن يقدم الحكم فى كتاب الله على كل ما سواه فإن لم يجده فى الكتاب ووجده فى السنة لم يلتفت إلى غيرها، فإن لم يجده فى السنة قضى بما قضى به الصحابة، ونحن نناشد الله فرقة التقليد هل هم كذلك أو قريبا من ذلك؟ وهل إذا نزلت لهم نازلة حدث أحد منهم نفسه أن يأخذ حكمها من كتاب الله ثم يفذه، فإن لم يجدها فى كتاب الله أخذها من سنة

رسول الله ﷺ، فإن لم يجدها فى السنة أفتى فيها بما أفتى الصحابة؟ والله يشهد عليهم وملائكته وهم شاهدون على أنفسهم أنهم إنما يأخذون حكمها من قول من قلدوه، وإن استبان لهم فى الكتاب أو السنة أو أقوال الصحابة خلاف ذلك لم يلتفتوا إليه ولم يأخذوا بشىء منه إلا بقول من قلدوه، فكتاب عمر من أبطل الأشياء وأكسرها لقولهم اهـ.

وهذا من أسمج الكلام وأبطله لأن مقصود المستدل هو إثبات أن تقليد الجاهل للعالم حكم من أحكام الشريعة وليس بباطل محض كما يزعمه هذا القائل وغيره، وهذا القدر ثابت من قول عمر بالبداهة، فاستدلال المستدل صحيح.

وأما ما أورد عليه هذا القائل فمنشأه سقم الفهم، لأن من خاطبه عمر كان مجتهداً عارفًا بكتاب الله والسنة وأقوال العلماء قادراً على الاجتهاد، ولم يكن من العامة الذين لا يعرفون الكتاب والسنة ولا أقوال العلماء ولا يقدرون على الاستنباط والاجتهاد، فكيف يخاطب به ويكلفون بتقديم كتاب الله ثم السنة ثم العمل بأقوال العلماء؟ بل حالهم فى كل مسألة مثل حال شريح فى مسألة لا يجد فيها حكما من الكتاب والسنة، فيكلفون فى كل مسألة بالرجوع إلى العلماء ليبينوا لهم الحكم من الكتاب والسنة وأقوال العلماء.

فكتاب عمر حجة على هذا القائل وأتباعه وأشياعه دون المقلدين، وجعله حجة على المقلدين من أفحش الاجتهاد وأقبح الرأى. ولا خلاف بين قول عمر وبين قول من قال: إنه ينظر أولا هل فى المسألة اختلاف أم لا؟ فإن لم يكن فيها اختلاف لم ينظر فى كتاب ولا سنة، بل يفتى ويقضى فيها بالإجماع، وإن كان فيها اختلاف اجتهد فى أقرب الأقوال إلى الدليل فأفتى به وكلم به، لأن أئمة الإسلام كفوا مؤنة النظر فى الكتاب والسنة فبعد إجماعهم على حكم لا يحتاج إلى الرجوع إلى الكتاب والسنة.

نعم! إذا اختلفوا فيما بينهم ينظر إلى أن قول أى منهم أقرب إلى الكتاب والسنة؟ فيحتاج حينئذ إلى الرجوع إلى الدليل. فظهر منه أن ليس فيه تقديم الإجماع على الكتاب والسنة كما فهم منه هذا القائل، بل هو لأنه علم أن الإجماع لم ينعقد إلا بعد الرجوع إلى الكتاب والسنة، فلا حاجة بنا إلى الرجوع لأن رجوعهم أغنى عن رجوعنا فاعرف ذلك. بقى أنه هل يمكن العلم بحصول الإجماع أم لا؟ فهذا شىء آخر، والكلام

على تقدير حصول العلم، فلا يقدح فيه ما قال أحمد: إن من ادعى الإجماع فى مسألة فهو كاذب، لعلّ الناس اختلفوا ولم يبلغه، ولكن يقول: لا نعلم الناس اختلفوا. وهو لا يخالف أيضا ما قال الشافعي: الحجة كتاب الله وسنة رسوله واتفاق الأئمة. لأن الترتيب يختلف باختلاف الاعتبارات.

وما قال: إن الكتاب والسنة بمنزلة الماء وأقوال الرجال بمنزلة التيمم عند وجود الماء. فالجواب عنه أن هذا صحيح ولكن صحة التيمم دليل على عدم الماء، وكذا الإجماع على أمر دليل على عدم خلافه فى الكتاب والسنة، فاندفع الطعن.

ذكر القول بأن المقلدين أعداء العلم، والجواب عنه

ثم قال: ثم حدثت بعد هؤلاء فرقة هم أعداء العلم وأهله فقالوا:

إذا أنزلت بالمفتى أو الحاكم نازلة لم يجز أن ينظر فيها فى كتاب الله ولا سنة رسوله ولا أقوال الصحابة بل إلى ما قاله مقلده ومتبوعه ومن جعله عياراً على الكتاب والسنة، فما وافق قوله أفتى به ويحكم به، وما خالفه لم يجز له أن يفتي ويقضى به، وإن فعل ذلك تعرض لعزله عن منصب الفتوى والحكم. وأستفتى له ما تقول السادة والفقهاء فيمن ينتسب إلى مذهب إمام معين يقلده، دون غيره ثم يفتى أو يحكم بخلاف مذهبه هل يجوز ذلك أم لا؟ وهل يقدح ذلك فيه أم لا؟ فينغض المقلدون رؤوسهم ويقولون: لا يجوز ذلك ويقدح فيه.

ولعل القول الذى عدل إليه هو قول أبى بكر وعمر وابن مسعود وأبى بن كعب ومعاذ بن جبل وأمثالهم فيجيب هذا الذى انتصب للتوقيع عن الله ورسوله بأنه لا يجوز له مخالفة قول متبوعه لأقوال من هو أعلم بالله ورسوله منه، وإن كان مع أقوالهم كتاب الله وسنة رسوله.

وهذا من أعظم جنايات فرقة التقليد على الدين، ولو أنهم لزموا حدهم ومرتبتهم وأخبروا إخباراً مجرداً عما وجدوه من السواد فى البياض من أقوال، لا علم لهم بصحيحها من باطلها لكان عذرا ما عند الله، ولكن هذا مبلغهم وهو معاداتهم لأهله القائمين عليه

بحجة اهـ.

وهذا طعن باطل لأن كلام المقلدين مبنى على أصل صحيح ثابت من الكتاب والسنة والإجماع، وهو عدم جواز الاجتهاد لغير أهله. وكلامه مبنى على أصله الفاسد، وهو إيجاب الاجتهاد على كل أحد أهلا كان أو غير أهل. فكلامهم صحيح وطعنه باطل ومنشأه سوء الفهم.

وما قال: إن القول الذى عدل إليه يمكن أن يكون قول أبى بكر وعمر وعبد الله بن مسعود وغيرهم وهم أعلم بالله ورسوله من الذى يتبعه المقلد، فالجواب أن هذا وإن كان صحيحا إلا أن متبوعه أعلم بقول أبى بكر وعمر وابن مسعود وغيرهم من هذا الحامل فلعله تركه الدليل هو أقوى من قول هؤلاء الأعيان. ولما كان هذا الاحتمال -هو الظاهر- فكيف يجوز لهذا الجاهل تخطئة متبوعه وترك قوله مع اعترافه بالجهل بالتزام التقليد؟.

وما يقال: إنه عرف صحة قولهم من الكتاب والسنة، فهو باطل لأن متبوعه أعرف بالكتاب والسنة منه فلعله يكون عنده تأويل الكتاب والسنة غير تأويل هذا الجاهل، وتأويل المجتهد أرجح من تأويل الجاهل، فكيف يجوز له تخطئة متبوعه بتأويله المرجوح؟ فظهر من هذا التفصيل أن كل ما قاله فى هذا الباب سقط وشطط محض، ومع أنه يزعمه تحقيقًا وتدقيقًا. فلما كان حال تحقيقاتهم وتدقيقاتهم ما رأيت، فكيف يسوغ لأحد أن يسوغ لهم الاجتهاد ويتركهم يضلون ويضلون؟ فاعرف ذلك.

تقليد الصحابة عمر رضى الله عنه في بيع أمهات الأولاد ووقوع الطلاق الثلاث معًا

ثم استدل للمقلد بأن عمر منع من بيع أمهات الأولاد وتبعه الصحابة، وألزم بالطلاق الثلاث وتبعوه أيضا، وأجاب عنه :

أولا: بأن لم يكن ذلك تقليداً له بل موافقة له، وهو باطل لأن عمر لم يحتج لهم بدليل ليقال: إنهم قالوا بذلك الدليل لا بقول عمر، بل اتبعوه ظنا منهم أنه لم يقل ذلك إلا من دليل عنده، وهو التقليد.

وثانيا أنه لم يتبعوه كلهم بل خالفه ابن مسعود فى بيع أمهات الأولاد، وابن عباس فى إلزام الثلاث. وهو باطل أيضا لأن حجتنا فى جواز التقليد تقليد من قلده ولا يضرنا خلاف من خالفه لأنه كان مجتهداً جائز المخالفة.

وثالثًا: بأنه إن قلد الصحابة عمر فى مسألتين فكيف يجوز لكم ترك تقليده إلى تقليد من هو دونه بكثير؟ وهو باطل لأن الصحابة قلدوا عمر فى بعض المسائل وتركوا تقليده فى البعض، وإمامنا قلد عمر كما قلد الصحابة، ونحن نقلد إمامنا كذلك، فلا نترك تقليد عمر بل نقلده كما الصحابة وقلده إمامنا.

فإن قلت: فكيف لا تقلدون إمامكم كما قلّد الصحابة وإمامكم عمر؟

قلنا: إنهم كانوا مجتهدين يقلدون الدليل حيث يتضح لهم، ويتركون قول عمر للدليل الأقوى منه ويقلدونه حيث لا يتضح لهم الدليل. ونحن لسنا بمجتهدين فليس لنا إلا التقليد. فإن قلت: فكيف لا تقلدون من هو أعلم منه؟ قلنا: الواجب تقليد العالم ولا يجب تقليد الأعلم.

فإن قلت: إن لم يكن واجبًا يكون أفضل، فكيف تركتم الأفضل؟ قلنا: فيكون تقليد أبى بكر أفضل دون عمر مع أن الصحابة قلدوا فى المسألتين عمر دون أبى بكر فاندفع الأفضلية أيضا، والحق أنا لا نعرف أقوال عمر وأبى بكر وغيرهما من الصحابة فى كل باب من أبواب الفقه كما نعرف أقوال إمامنا فيتيسر لنا تقليده لا تقليدهم، وهذا هو العذر فى ترك تقليدهم لا لأنا نرجح إمامنا على هؤلاء الأئمة الأخيار.

ثم استدل للمقلد بأن عمرو بن العاص قال لعمر لما احتلم: خذ ثوبا غير ثوبك، فقال: لو فعلت صارت سنة. وأجاب عنه بأن غاية هذا أنه تركه لئلا يقتدى به من يراه ويفعل ذلك، ويقول: لو لا أن هذا سنة رسول الله ﷺ ما فعله عمر، فهذا هو الذى خشيه عمر. والناس مقتدون بعلمائهم شاؤوا أو أبوا، فهذا هوالواقع وإن كان الواجب فيه التفصيل فأين هذا من الإذن من عمر فى تقليده والإعراض عن كتاب الله وسنة رسوله؟ اهـ.

وهذا جواب باطل لأنه يعلم منه أن طريق تقليد العلماء كان غالبًا فى ذلك الزمان وشائعاً. وكان لا ينكر عليهم هو ولا غيره ذلك الطريق، وهذا هو كاف لنا فى الاحتجاج.

والعجب أن هذا المجتهد لا يفهمُ كلام المقلدين، فكيف له بكلام الله ورسوله؟ ومع ذلك هو يدعى الاجتهاد ويدعو من هو مثله أو دونه إليه.

إفتاء الصحابة وتقليد الناس لهم

ثم استدل للمقلد بأن الصحابة كانوا يفتون فى زمن النبى ﷺ والناس يقلدونهم، ولا ينكر هو ﷺ ذلك عليهم. وأجاب عنه بأن ذلك كان منهم على وجه التبليغ والإخبار عن الله ورسوله حيث يقولون: قال الله كذا، وقال الرسول كذا، وفعل النبى كذا، ولم يكن يفتون برأى فلان وفلان، ولم يكن المستفتون لهم يعتمدون إلا على ما يبلغونهم عن نبيهم فيقول: أمر بكذا ونهى عن كذا، فلا حجة للمقلدين فى فتاواهم.

وهو جواب جاهل عن سيرتهم أو مكابر ومعاند للحق، لأن أئمة المقلدين أيضا يبلغون عن الله ورسوله ما يقيمون من الدلائل الشرعية كما كان الصحابة يفعلون كذلك، فالحجة للمقلدين فيها تامة، والإنكار مكابرة أو جهل.

وقوله: إن المستفتين لا يعتمدون على أقوالهم إلا أن يقولوا: أمر النبى بكذا وفعل كذا ونهى عن كذا، فهو باطل لأنهم كانوا يعتمدون على أقوالهم إذا صرحوا بأنهم قالوا ذلك من رأيهم كما نقل هذا القائل نفسه عن أبى بكر أنه لما أفتاهم فى الكلالة وأخبر بأنه يقول ذلك من رأى نفسه خطأً كان أو صوابًا، والناس اعتمدوا على فتواه، وهو منقول عن ابن مسعود وغيره أيضاً، فدعواه باطلة قطعاً.

ثم قال: وقد أنكر النبى ﷺ على من أفتى بغير السنة كما أنكر على أبى السنابل وكذبه، وأنكر على من أفتى برجم الزانى، وقد أنكر على من أفتى باغتسال الجريح حتى مات، وأنكر على من أفتى بما لا يعلم صحته، وأخبر أن إثم المستفتى عليه اهـ. والجواب عنه أن إنكار النبى ﷺ على هؤلاء حجج بينة لنا لا له، لأن أبا السنابل لم يكن أفتى بالرأى المجرد، بل كان أفتى بقوله تعالى: ﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا﴾ ومع ذلك أنكر عليه ﷺ، وكذا من أفتى برجم الزانى البكر كان أفتى من السنة حيث رأى أن رسول الله ﷺ رجم ماعزا وغيره، ففهم منه أن

هذا هو جزاء كل زان ومع ذلك أنكر عليه رسول الله ﷺ، وكذا من أفتى باغتسال الجريح كان أفتى بكتاب الله تعالى حيث قال: ﴿فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا﴾ ففهم أن جواز التيمم مشروط بفقدان الماء، ولم يكن الجريح فاقداً له، وهذا كله يدل على أن رسول الله ﷺ لايجوز لكل أحد أن يفتى بكتاب الله وسنة رسوله قبل أن يستكمل علمه، وأنه ﷺ جعل العلم الناقص حيلا موجبا للسؤال عن أهل العلم، فهو دليل لنا لا له. وإنكاره على من أفتى بما لا يعلم صحته وجعل إثم المستفتى عليه دليل لنا لا له، وقد مر من قبل.

ثم استدل للمقلد بقوله تعالى: ﴿فلو لا نفر من فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم﴾. وأجاب عنه بأنه ليس فى الآية ما يقتضى صحة القول بالتقليد المذموم بل هى حجة على فساده وبطلانه فإن الإنذار إنما يقوم بالحجة، فمن لم تقم عليه الحجة لم يكن قد أنذر، كما أن النذير من أقام الحجة، فمن لم يأت بحجة فليس بنذير فإن سميتم ذلك "تقليداً" فليس الشأن فى الأسماء، ونحن لا ننكر التقليد بهذا المعنى فسموه ما شئتم، وإنما ننكر نصب رجل معين يجعل قوله عيارا على القرآن والسنن، فما وافق قوله قبل، وما خالفه لم يقبل، ويقبل قوله بغير حجة، ويرد قول نظيره أو أعلم منه والحجة معه، فهذا الذى أنكرناه. وكل عالم على وجه الأرض يعلن بإنكاره وذمه وذم أهله اهـ.

وهذا كله سفسطة لأنه إن أراد من الحجة الحجة الخاصة يلزم منه أن لا يكون الرسول نذيراً لأنه ما كان يقيم الحجة الخاصة على كل قول وفعل منه بأن يقول: أمرنى الله بكذا أو استنبطته من الآية الفلانية، وإن أراد منه الحجة العامة فهو موجود فيما نحن فيه أيضا لأن كون الإمام عارفًا بأحكام الله متقيا فى دين الله غير متعمد للضلال والإضلال حجة لقبول قوله فيما يقوله.

وهذه الحجة كانت موجودةً فى المتفقهين فى الدين المنذرين لقومهم إذا رجعوا إليهم وهى كانت مبنى لإنذارهم سواء كانوا رووا الحديث عن النبى ﷺ أو أفتوا بما علموا من غير نقل للرواية، وكلا النوعين كان من الإنذار وإليه أشير بقوله: ﴿ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم﴾ لأنه لو كان الإنذار بمجرد نقل الوحى لقال: ليعلموا ما نزل من الوحى

ويخبروا قومهم به إذا رجعوا إليهم، وإذا لم يقل كذلك بل قال: ﴿ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم﴾ دل ذلك على أن الإنذار لم يكن بمجرد النقل بل بالإفتاء بعد التفقه فافهم. فإن كان هذا القائل لا ينكر هذا التقليد فنعم الوفاق، وإن كان ينكره فهو محجوج بالآية وغيرها من الدلائل.

وأما قوله: إنما نحن ننكر نصب رجل إلخ ففيه وإنا لا نقول بالنصب كذا وننكره أيضا. وإنما نرجع إلى عالم يعلمنا أحكام الله ورسوله كما فهمه من الدلائل لكوننا غير عالمين بالحكم من الدلائل بالاجتهاد أو غير قادرين على ترجيح أحد الأقوال المختلفة، ولا نقبل قوله بدون حجة لأن الحجة عندنا هو كونه عارفًا بأحكام الله ورسوله خائفًا من الله إن يتعمد الكذب ويفترى على الله ورسوله بأن ينسب إلى الشرع ما ليس منه وهو عالم بأن الأمر ليس كذلك، ولانرد قول من خالفه سواء كان أعلم منه أو نظيره أو أدنى منه سواء كان مع الحجة أو بلا حجة، بل لا نقلده فقط، وذلك إنا نعلم أن إمامنا لم يقل ما قال إلا من حجة عنده ومن خالفه لا يخالفه، فإما أن نرجح إحدى الحجتين على الأخرى أو نترك قول إمامنا بتقليد المخالف، وترجيح الحجج ليس من شأن المقلد القاصر، فبقى الشق الثانى ولا وجه لترك أحد التقليدين بالآخر، فلم يبق وجه لترك تقليد الإمام واختيار قول الآخر، هذا هو حقيقة تقليدنا.

فإن كان هذا تقليداً محموداً فاترك ذم التقليد وارجع إلى الحق، وإن كان مذموماً فبين لنا وجه كونه مذموماً.

فإن قلت: إنكم تقدرون على معرفة الأحكام من الدلائل ومع ذلك تتركون الدلائل للتقليد، قلنا: إن كان كما قال فحالنا أسلم ممن لا يقدر على الاجتهاد ومع ذلك يجتهد برأيه وأقل خطراً منه، لأن تارك التقليد يخشى عليه الكفر والإلحاد بخلاف من يقلد إماماً من أئمة الإسلام لأنه لا يخشى عليه الكفر بل ولا المعصية، وغايته العمل بالمرجوح ولا ضير فيه، لا سيما إذا كان المرجوحية أيضا أمرا اجتهادياً محتملا للخطأ، وكان منشأ العمل به ترك الاعتماد على رأيه بالاعتماد على من هو أعلم منه وأورع فاعرف ذلك.

ثم استدل للمقلد بقول ابن الزبير حين سئل عن الجد والإخوة: أما الذى قال فيه رسول الله ﷺ: «لو كنت متخذا من أهل الأرض خليلا لاتخذته خليلا-يريد أبا بكر-».

فإنه أنزله أبا، وأجاب عنه أنه لا دليل فيه للتقليد لأن قول أبى بكر هو الراجح من حيث الدليل، وابن الزبير لم يقل ذلك تقليداً بل أضاف المذهب إلى إبى بكر ينسبه على جلالة قائله وأنه من لا يقاس غيره به لا ليقبل قوله بلا حجة ويترك الحجة من الكتاب والسنة بقوله وهذا جواب ساقط لأنه لو كان ابن الزبير يعرف ذلك من الكتاب والسنة لقال: قال الله كذا وقال الرسول كذا، ولم ينسبه إلى أبى بكر لأن الله ورسوله أكبر وأجل وأعظم من أبى بكر. فلما لم يقل ذلك دل على أنه لم يكن يعرف ذلك من الكتاب والسنة بل كان يعرفه من مذهب أبى بكر، فقال به تقليداً وأفتى به كذلك ابنه على صحته بكونه مذهبا لأجل الصحابة وأعرفهم بكتاب الله ورسوله وأخصهم برسول الله ﷺ، فهو أوضح حجةً للتقليد وما قال هذا القائل هو بالتحريف أشبه منه بالتأويل.

ثم استدل للمقلد بأن الله قد أمر بقبول شهادة الشاهد وذلك تقليد له، وأجاب عنه بأنه لو لم يكن فى آفات التقليد غير هذا الاستدلال لكفى به، لأنا لم نقبل قوله إلا لأن الله تعالى أمرنا بقبول قوله، وأمرنا به رسوله وإجماع المسلمين وأنتم معاشر المقلدين تقلدون قول متبوعكم لمجرد كونه قاله لا لأن الله أمركم بقبول قوله وطرح قول من سواه اهـ.

وناهيك بسخافة هذا الجواب وبطلانه، ولو لم يكن فى آفات اجتهاد من لا يقدر على الاجتهاد غير هذا الجواب لكفى به بطلاناً.

أما أولا فلأنه جعل بطلان استدلال المقلد دليلا على بطلان التقليد مع أنه دليل على وجوب التقليد لمن لا يقدر على الاستدلال الصحيح، لأنه لو سلك طريق الاجتهاد أفسد الدين باستدلالاته الفاسدة.

وأما ثانياً فلأن قوله: إن الله أمرنا بقبول قول الشاهد، وأمرنا به رسوله وإجماع المسلمين، إما أن يكون فى حق الشهود بأعيانهم أو فى حقهم بغير أعيانهم، أما الأول فظاهر البطلان، وأما الثانى فمسلم ولكن لا نسلم أن الله لم يأمرنا بتقليد أهل العلم واتباعهم جملة، فهل نسى قوله تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ وقوله: ﴿وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم﴾.

وأما ثالثًا فلأنه قال: إن معاشر المقلدين إنما يقلدون من يقلدون لمجرد كونه قاله، لا لأن الله أمرهم بذلك. وبطلانه أظهر من أن يخفى إذ لو كان كما قال لم يكن المقلدون

محتاجين إلى إثبات وجوب التقليد أو جوازه من الكتاب والسنة وسنة السلف وأقوال العلماء مع أن هذا القائل عالم بأن الأمر ليس كذلك، فدل ذلك على أنهم لا يقبلون قول من قلدوه لمجرد كونه قاله، بل لأن الله أمرهم بذلك. وكذا رسوله، وأرشدهم إليه سنة السلف، فبطل ما ادعاه من الفرق بين قبول شهادة الشاهد وقبول قول المجتهد.

ثم استدل للمقلد بأنه قد جاءت الشريعة بقبول قول القائف والخارص والقاسم والمقوم الحاكمين بالمثل فى جزاء الصيد، وذلك تقليد محض، وأجاب عنه بأنكم تعنون أنه تقليد للبعض فى قبول أقوالهم أم تعنون أنه تقليد لهم فيما يخبرون به؟ فإن عنيتم الأول فهو باطل، وإن عنيتم الثانى فليس فيه ما تستردون إليه من التقليد الذى قام الدليل على بطلانه.

وقبول قول هؤلاء من قبول خبر المخبر والشاهد لا من باب قبول الفتيا فى الدين من غير قيام دليل على صحتها بل لمجرد إحسان الظن لقائلها مع تجويز الخطأ عليه، فأين قبول الأخبار والشهادات والأقارير إلى التقليد فى الفتوى؟ والمخبر بهذه الأمور يخبر عن أمر حسى طريق العلم به إدراك بالحواس والمشاعر الظاهرة والباطنة، وقد أمر الله سبحانه بقبول خبر المخبر به إذا كان ظاهر الصدق والعدالة، واطرد هذا، ونظيره قبول خبر المخبر عن رسول الله ﷺ بأنه قال أو فعل، وقبول خبر المخبر عمن أخبر عنه بذلك وهلم جرا، فهذا حق لا ينازع فيه أحد، وأما تقليد الرجل فيما يخبر به عن ظنه فليس فيه أكثر من العلم بأن ذلك ظنه واجتهاده فتقليدنا له فى ذلك ليس بمنزلة تقليدنا له فى ما يخبر به عن أذنيه وسماعه وإدراكه اهـ.

وهذا جواب باطل لأن هذا الذى قاله من الفرق إن كان يمكن اطراده فى الشاهد فليس يمكن فى الخارص والقائف والحاكم فى جزاء الصيد وغيرهم، فإنهم لا يقولون ما يقولون إلا بالظن والاجتهاد، وإذا كان قولهم بالظن والاجتهاد حجة فى الشرع لكونهم أهل الفن حذاقا مهرة، فكيف لا يكون قول المجتهد حجة مع كونه عارفًا بأحكام الله ورسوله ماهراً فيها؟ ثم الراوى الذى يقول: سمعت فلانا يقول كذا أو رأيت فلانا يفعل كذا، ليس بإخبار مجردٍ عن مشاهدة بل اختلاط اجتهاد مع الإخبار أكثر وأظهر من أن يخفى، لأنه لا ينقل الرواية كنقل ألفاظ القرآن، بل ينقل محصل ما يسمع أو يرى على ما

يفهم منْ القول أو الفعل، فلما كان إخبار الراوى مع كونه ممزوجا بالظن والاجتهاد حجة واجبة الاتباع فكيف لا يكون قول المجتهد العارف حجة واجبة الاتباع؟ مع أن أكثر الرواة غير مجتهدين واحتمال الخطأ فى الفهم عليهم أكثر من احتمال الخطأ على المجتهد فى الاجتهاد، ثم الراوى فيه احتمال الكذب قائم ولكنه مرجوح بالعدالة الظاهرة الذى مبناه مجرد الظن والاجتهاد، فلما وجب قبول رواية الراوى لعدالته المظنونة بالظن المحتمل للخطأ، فكيف لا يقبل قول المجتهد مع مهارته المظنونة بالظن المحتمل للخطأ؟

وبالجملة ما أبدى من الفرق باطل والاستدلال صحيح.

ثم استدل للمقلد بأنهم أجمعوا على جواز شراء اللحمان والأطعمة والثياب وغيرها من غير سؤال حلها اكتفاء بتقليد أربابها، وأجاب عنه بأنه ليس من باب التقليد فى حكم من أحكام الله ورسوله من غير دليل بل هو اكتفاء بقبول قول الذابح والبائع اقتداء بأمر الله ورسوله، حتى لو كان الذابح والبائع يهودياً أو نصرانياً أو فاجراً قبلنا قوله، فهل يسوغ لكم تقليد الكفار والفساق فى الدين كما تقلدونهم فى الذبائح والأطعمة؟ اهـ.

وهذا الجواب ساقط لأن ما ادعى لأن من الفرق بين التقليدين، وهو أن تقليد المجتهد تقليد فى حكم من أحكام الشرع وتقليد البائع والذابح ليس بتقليد فى حكم شرعى، فرق غير مؤثر لأن الأصل أن قول الذى له هو حجة فى شىء يصح تقليده فيه، وقول الذابح والبائع حجة فى باب الذبائح والأطعمة وغيرها، فيصح تقليدهما فيها، وقول أهل العلم والاجتهاد حجة فيما يخبرون به من أحكام الله ورسوله، فيصح تقليدهم فيها، فاستقام الاستدلال وبطل الجواب.

وأما قوله: دعوا هذه الاحتجاجات الباردة وادخلوا معنا فى الأدلة الفارقة بين الحق والباطل لنعقد معكم عند الصلح (الجامع) اللأمر على تحكيم كتاب الله وسنة رسوله، والتحاكم إليها وترك أقوال الرجال لهما، وأن ندور مع الحق حيث كان، ولا نتحير إلى شخص معين غير الرسول نقبل قوله كله ونرد قول من خالفه كله، وإلا فاشهدوا بأنا أول منكر بهذه الطريقة وأرغب عنها داع إلى خلافها.

فالجواب عنه أن أصل المسألة التى نازعتمونا فيه هو مسألة التقليد وتركه، وقد

صالحنا معكم فى الرجوع إلى الكتاب والسنة وسنة السلف الصالحين، وسلكنا معكم طريق الاجتهاد مجاراة معكم واحتججنا عليكم بحجج من الكتاب والسنة وغيرهما من الحجج المسلمة عندكم، لكن ما زادتكم تلك الحجج إلا نفورا ورددتم تلك الحجج بأنواع التأويلات بل تحريفات وجعلتموها حججا باردة وأقمتم علينا الحجج من الكتاب والسنة وغيرهما بما فهمتم، فأى سبيل لنا فى المصالحة معكم إلا أن نجعل قولكم قول المعصوم ونتخذكم أربابا من دون الله نحلل ما أحللتم ونحرم ما حرمتم وهو باطل بالاتفاق، فلا سبيل لنا فى المصالحة معكم لا فى التقليد ولا فى الاجتهاد، ولما وجدنا بعد الاجتهاد أن مسلك التقليد هو الصواب، فإن أصبنا قلنا أجران وإن أخطأنا فلنا أجر واحد كما هو مسلم عندكم.

وأما أنتم يا معاشر التاركين للتقليد والمعجبين بآراء أنفسهم على خطر عظيم من ترك التقليد، لأن تركه مفتاح للشرار والفتن وقد دخل فيها جماعات فهلكوا وأهلكوا والعياذ بالله.

إجازة الاجتهاد لغير أهله يفضى إلى التفرق

انظروا إلى بدعات الخوارج، والمعتزلة، والباطنية، والجبرية، والقدرية، والقاديانية، والنيجرية، وغيرها هل دخل الناس فيها إلا من باب الاجتهاد والتحاكم إلى كتاب الله وسنة رسوله من غير أهليتهم للاجتهاد وترك تقليد أئمة الدين، فالعجب منكم كيف خفيت عليكم هذه الأمور الواضحة؟

ثم استدل للمقلد بأنه لو كلف الناس كلهم الاجتهاد وأن يكونوا علماء ضاعت مصالح العباد وتعطلت الصنائع والمتاجر وهذا مما لا سبيل إليه شرعا.

وأجاب عنه أولا بأن الله لم يكلفنا بالتقليد فلو كلفنا به لضاعت أمورنا وفسدت مصالحنا لأنا لم نكن ندرى من نقلد من المفتيين والفقهاء الغير المحصورين فى عدد المنتشرين فى بلاد شاسعة فلو كلفنا به لوقعنا فى التعنت والفساد، ثم إن كلفنا بتقليد كل عالم لكلفنا بالتحليل والتحريم معا، وإن كلفنا بتقليد الأعلم تعذر علينا معرفته، ومعرفة الأحكام من القرآن والحديث أسهل علينا من معرفة الأعلم لأن فى معرفته مشقة

على العالم الراسخ فكيف بالأعمى؟ وإن كلفنا بتقليد البعض وجعل اختياره إلينا لصار دين الله تبعا لإرادتنا واختيارنا وشهواتنا وهو عين المحال، فلا بد أن يكون ذلك راجعًا إلى من أمر الله باتباعه وتلقى الدين منه وهو سيدنا محمد ﷺ.

وهذا كلام سفسطى لأنا نختار أن الواجب هو تقليد البعض أى بعض تيسر له اتباعه بعد ما كان عالمًا بدين الله خائفًا من الله مطيعًا لله ورسوله، ولا يلزم أن يصير دين الله تبعًا لإرادتنا واختيارنا وشهواتنا، لأن دين الله هو ما يخبرنا به ذلك العالم بأحكام الله ورسوله عن الله ورسوله، لا ما يشتهيه أنفسنا، فالإلزام باطل.

ولا شك أن الله أمرنا باتباع رسوله ولكن اتباعه من غير واسطة لم يحصل لكل من كان فى زمانه لأنه ﷺ كان يبعث إلى الناس الأمراء والولاة والقضاة والمعلمين وكانوا يعلمونهم دينهم حسب ما يعلمون من سنته، ولما كان الأمر فى زمانه كذلك فكيف بالذين بينهم وبين رسول الله ﷺ قرون متطاولة؟ ولما لم يتيسر لنا طاعته من غير واسطة فالواسطة إما أن يكون رواة الحديث الذين يقولون: حدثنا فلان عن فلان فقط وحينئذ يصعب علينا التمييز بين الصحيح والمعلول، والثابت والغير الثابت، لو تيسر لنا التمييز فبأى حديث نعمل وأى حديث نترك؟ لوقوع الاختلاف والمعارضة فى الأخبار الصحاح والحسان أيضا فكيف تيسر لنا اتباعه ﷺ؟ ولو قلدنا فى ذلك أئمة الحديث ففيه أول مفسدة التقليد الذى تفرون منه كالحمر المستنفرة التى فرت من قسورة.

وثانيا أنا لو اخترنا التقليد أى تقليد المحدثين فيتعسر علينا اختيار من نقلده لكونهم مختلفين فى أصول التنقيد والتصحيح والإعلال والجرح والتعديل، ثم لو اخترنا أحدا منهم من أنفسنا لزم أن يصير دين الله تبعا لإرادتنا واختيارنا وشهواتنا، وأيضا يتعسر علينا التطبيق من المتعارضين وتعيين المحمل ثم بعد تعيين المحمل أيضا لا يقال: إنه أصاب بل احتمال الخطأ منه أقرب من احتمال خطأ المجتهد العارف الحاذق الطاهر.

فنحن ننشدكم الله يا معاشر التاركين للتقليد! هل من رأفة الله ورحمته بعباده أن يكلف كل أحد من عباده أن يسلك هذه المسالك الصعبة من غير بصيرة ومهارة؟ وهل طى هذه المسالك عليه أسهل من تقليد العارف المجتهد؟ وهل يستحق هذا السالك المقلد لنفسه أو لغيره أن يسمى متبعا للرسول دون المقلد للمجتهد؟ فإن قلتم: نعم، قلنا: إنا لله

وإنا إليه راجعون، وندعو لكم الله بأن يريكم الحقائق كما هى، وإن قلتم: لا، فارجعوا إلى التقليد وقولوا بقولنا.

وأجاب عنه ثانيا أن بالنظر والاستدلال صلاح الأمور لا ضياعها وبإهماله وتقليد من يخطئ ويصيب إضاعتها وفسادها، وهو باطل لأنا سلمنا أن بالنظر والاستدلال صلاح الأمور لكنا نسألك أن كل واحد أهل للنظر والاستدلال من ابتداء الفطرة أو تلك الأهلية موقوفة على التحصيل؟ إن قلت: إن كل أحد أهل للاستدلال من بدؤ الفطرة، فأنت مكابر للبداهة الفطرية، وإن قلت: إن الأهلية موقوفة على التحصيل، نسألك أنها تحصل بسهولة لكل أحد أم لا تحصل إلا بمشقة وتعب؟.

فإن قلت: إنها تحصل بسهولة، كابرت البداهة، وإن قلت: إنها تحصل بمشقة، قلنا: هل يتحملها كل أحد أم لا؟ فإن قلت: نعم يتحملها كل أحد، قلنا: أنت مكابر للبداهة، فإن قلت: إنها لا تتحملها كل أحد، قلنا: فإلزام الاجتهاد على كل أحد إلزام لتحمل تلك المشقة الصعبة فى تحصيل الأهلية، وتحمل تلك المشقة فى تحصيلها مستلزم لفساد المعايش والمتاجر لأنه لما اشتغل الناس كلهم فى تحصيل الأهلية فمن يذرع ومن ينسج ومن يتجر؟ إلى غير ذلك، فاستقام دليل المقلد وهدر الجواب وعلم أن ما أجاب به مبنى على عدم فهم مراد المستدل.

وأجاب عنه ثالثًا بأن كل واحد منا مأمور بأن يصدق الرسول فيما أخبر به ويطيعه فيما أمر، وذلك لا يكون إلا بعد معرفة أمره وخبره، فيكون المعرفة واجبةً على كل أحد، وما أوجبه الله لا يكون موجبًا لفساد المعايش والمتاجر بل إهمال ذلك تضييع للمصالح.

وهو جواب باطل لأنا سلما أن تصديق الله ورسوله واجب على كل أحد وأنه لا يحصل إلا بمعرفة الأحكام لكنا لا نسلم أن معرفة الأحكام موقوفة على النظر والاستدلال فى كل حكم جزئى جزئى، بل قد يحصل بالنظر والاستدلال وقد يحصل بالتقليد، فإيجاب التصديق لا يكون مستلزماً لإيجاب النظر والاستدلال، ولا يكون كون المعرفة موجبًا للصلاح مستلزمًا لكون وجوب النظر والاستدلال على كل أحد موجب على الصلاح فاندفع الجواب.

وهذا الجواب أيضا ناش من عدم فهم مراد المستدل.

وأجاب عنه رابعاً بأن الواجب على كل عبد أن يعرف ما يعرفه من الأحكام ولا يجب عليه أن يعرف ما لا تدعوه الحاجة إلى معرفته وليس فى ذلك إضاعة مصالح الخلق ولا تعطيل لمعاشهم، فقد كان الصحابة قائمين بمصالحهم ومعاشهم وعمارة حراثهم والقيام على مواشيهم والضرب فى الأرض لمتاجرهم والصفق بالأسواق، وهم أهدى العلماء الذين لا يشق فى العلم غبارهم.

وهذا جواب باطل لأن ذلك لم يكن إلا بركة التقليد لرسول الله ﷺ أو تقليد من يعلمهم دينهم، ولما صاروا عالمين بالأحكام بالتقليد حصل لهم ملكة الاجتهاد ولم يكونوا محتاجين من أول الأمر إلى الاجتهاد، كما نحن محتاجون إليه من أول الأمر، ثم لم يكونوا محتاجين فى الاجتهاد إلى الأسباب التى تحتاج إليها كالمحارة فى فن الحديث والعربية وغيرهما. فقياس كل أحد على الصحابة قياس على الفارق والجواب باطل محض منشأه الجهل أو المكابرة.

وأجاب عنه خامساً بأن العلم النافع هو الذى جاء به الرسول دون مقدرات الأذهان ومسائل الخرص والإنعاز وهو أيسر شىء على النفوس لأن الله تعالى يسر القرآن للذكر وسنة رسوله الله محفوظة مضبوطة، لأن أحاديث الأصول نحو خمس مائة وفروعها وتفاصيلها نحو أربعة آلاف.

وهذا جواب باطل عجيب من هذا القائل لأنه عالم وليس كمثل جهلة زماننا من غير المقلدين ومع ذلك هو يقول ما لا يقوله إلا جاهل عن حقيقة الاجتهاد وضرورته وشرائطه، ويكفى فى رده ما نقله هو نفسه عن الشافعى أنه قال: لا يحل لأحد أن يفتى فى دين الله إلا رجلا عارفًا بكتاب الله ناسخة ومنسوخة، ومحكمه ومتشابهه، وتأويله وتنزيله، ومكيه ومدنيه، وما أريد به، ويكون بعد ذلك بصيراً لحديث رسول الله ﷺ، وبالناسخ والمنسوخ. ويعرف من الحديث مثل ما عرف من القرآن، ويكون بصيراً باللغة بصيراً بالشعر وما يحتاج إليه السنة والقرآن، ويستعمل هذا مع الإنصاف، ويكون بعد هذا مشرفا على اختلاف أهل الأمصار وتكون له قريحة بعد هذا اهـ.

فهذا الإمام من أئمة الحديث يشرط هذه الشروط للاجتهاد فى مسألة ومع ذلك يقول ابن القيم: إن العلم بالكتاب والسنة أيسر شىء على النفوس تحصيله وحفظه

وفهمه، وهل هذا إلا جهل عظيم من هذا القائل أو مكابرة صريحة؟ وقوله تعالى: ﴿ولقد يسرنا القرآن للذكر﴾ إنما يوجب تيسره للذكر والأذكار دون تيسره للاستنباط والاعتبار.

ثم استدل للمقلد بأن الأئمة صرحوا بجواز التقليد حيث قال محمد بن الحسن: يجوز للعالم تقليد من هو أعلم منه ولا يجوز له تقليد من هو مثله. وقد صرح الشافعى بالتقليد حيث قال فى موضع:

قلت هذا تقليدا لعمر، وفى موضع آخر: قلته تقليدا لعثمان، وفى موضع آخر: قلت بقول زيد وعنه قلنا أكثر الفرائض، وفى موضع آخر: قلته تقليداً لعطاء. وهذا أبو حنيفة قال فى مسائل الآبار: ليس فيها معه إلا تقليد من تقدمه من التابعين وهذا مالك لا يخرج من عمل أهل المدنية ويصرح فى موطأه بأنه أدرك العمل على هذا، وهو الذى عليه أهل العلم ببلدنا ويقول فى غير موضع: ما رأيت أحداً اقتدى به يفعله، وقد قال الشافعى فى الصحابة: رأيهم لنا خير من رأينا لأنفسنا.

وأجاب عنه أولا بأنا قد روينا من الشافعى وغيره ذم التقليد، وهو جواب باطل لأنك قد عرفت أن مافهمه خطأ.

وأجاب عنه ثانياً بأن من جوز التقليد ليس بأعلم ممن منع منه كمحمد بن الحسن فإنه ليس بأعلم من أبى حنيفة وأبى يوسف.

وهو جواب باطل أما أولا فلأنه لم يثبت من الأعلم المنع منه وإنما هو فهم هذا القائل فقط ولا حجة فى فهمه، وثانياً أنه لا يجب تقليد الأعلم فإن الأعلم لا يجب أن يكون أعلم فى كل مسألة.

وأجاب عنه ثالثاً بأنكم تنكرون تقليد إمام لإمام أشد الإنكار فكيف تحتجون بتقليد الشافعى وغيره لعطاء وغيره؟ وكيف ال تحملونه على توافق الاجتهادين؟

وهو باطل أيضا لأنا لا ننكر تقليد إمام لإمام مطلقا، والقول بالتوافق توجيه لكلام القائل بما لا يرضاه فإنه مصرح بالتقليد دون الموافقة.

وأجاب عنه رابعًا بأنكم تخالفون الشافعى حيث لا تقلدون عمر وعثمان وزيدا. وهو جواب باطل كما مر من قبل فتذكر.

وأجاب عنه خامساً بأن الأئمة المذكورين لم يقلدوا من قلدوا إلا فى مسائل قليلة لم يجدوا فيها نصا وهو فعل أهل العلم وهو الواجب فإنما التقليد إنما يباح للمضطر، وأما من عدل عن الكتاب والسنة وأقوال الصحابة وعن معرفة الحق بالدليل مع تمكنه منه إلى التقليد فهو كمن عدل إلى الميتة مع قدرته على المذكى.

وهو جواب باطل، لأن فيه تسليماً لجواز تقليد غير العالم للعالم وهو يهدم كل ما قاله فى منع التقليد، لأن المقلد لا يقلد أحدا إلا بعد العلم بنفسه أنه لا يمكنه معرفة الحكم من الكتاب والسنة وأقوال الصحابة، لأن المقلد ليس بأهل للاستدلال من القرآن والحديث كما عرفت ذلك من كلام الشافعى، فوجودهما فى حقه كلا وجودهما ككتب الطب فى حق المريض فاندفع الجواب.

ثم استدل للمقلد بأن الله تعالى قد جعل فى فطر العباد تقليد المتعلمين للمعلمين والأساتذة فى جميع الصنائع والعلوم، وأجاب عنه بأن هذا حق لا ينكر عاقل، ولكن لا يستلزم صحة التقليد فى دين الله، وقبول قول المتبوع بغير حجة توجب قبول قوله إلخ.

وهذا جواب باطل لأن التقليد المتعلم للمعلم ليس إلا لأن المتعلم جاهل غير عالم ما يتعلمه بنظر نفسه واستدلاله والمعلم عالم، وهذه العلة موجودة فى المقلد والمجتهد فكيف لا يكون الحكم موجوداً؟.

ثم قال: بل الذى فطر الله عليه عباده طلب الحجة والدليل المثبت لقول المدعى، ولذلك أقام الحجج على صدق رسله مع اعتراف أممهم لهم بأنهم من أصدق الناس.

وهذا كلام باطل يعرف بطلانه كل من عرف أحوال أمم الرسل فإنهم لم يكونوا يصدقونهم بل يكذبونهم أشد التكذيب، فلم يكن إقامة الحجة إلا رداً لتكذيبهم لا لأنهم كانوا من صدق الرسل لم يكن يطلب الدليل منهم، ولو كان أمراً فطرياً لطلب منهم بعد التصديق أيضاً، بل طلب الدليل بعد معرفة الصدق خلاف الفطرة، لأن الحجة لترجيح أحد الجانبين المحتملين، ولما كان صدق القائل ومعرفته مرجحا له لم يكن حاجة إلى حجة أخرى، فظهر أن ما قال: إن فطرة الله وشرعه من أكبر الحجج على فرقة التقليد باطل.

والحق أن الفطرة والشرع حجة على نافى التقليد.

ثم استدل للمقلد بأن الله سبحانه فاوت بين ذوى الأذهان كما فاوت بين قوى الأبدان فلا يبقى بحكمته وعدله أن يعرض على كل أحد معرفة الحق بدليله فى كل مسألة وأجاب عنه بأنا لا ننكر ذلك ولا ندعى أن الله فرض على جميع خلقه معرفة الحق بدليله فى كل مسألة من مسائل الدين دقه وجله. وإنما أنكرنا نصب رجل واحد وجعل فتاويه بمنزلة نصوص الشارع بل يقدمها عليه وأن يضم إلى ذلك أنه لا يقول إلا بما فى كتاب الله وسنة رسوله وهو شهادة بغير علم وإخبار بأن مخالفه غير مصيب إن كان المصيب هو الواحد، وإن كان كلاهما مصيباً فجمع بين الضدين فى حكم الله، وجعل لدين الله تبعا لآراء الرجال، هذا من بركة التقليد عليه. وقال: إنما ندعى أن الواجب على كل أحد تقوى الله وهو إنما يتحقق بمعرفة الأحكام فالواجب عليه أن يبذل جهده فى معرفة الأحكام بحسب استطاعته، فإن خفى عليه بعض الأحكام فهو فيه أسوة أمثاله ولايخرجه ذلك عن كونه من أهل العلم ويجوز له تقليد غيره فى ذلك.

وهو كلام باطل لأن ما قال هو شأن المجتهد، وأما المقلد فاستطاعته فى معرفة الأحكام وهو السؤال من أهل العلم فيكون ذلك هو الواجب عليه، ولما كان الواجب هو الامتثال بمعرفة الأحكام وهو ممكن بتقليد العالم، فلا وجه لإيجاب الاجتهاد على كل أحد وهو تكليف ما لا يطاق.

ودعواه أن فى التقليد المعروف نصب رجل بمنزلة الشارع باطل كما عرفت، وكذا دعواه أن فى ادعاء أنه لا يقول إلا من كتاب أو سنة شهادة بغير علم إلى آخره باطل أيضا، لأنه ليس فيه شهادة بغير علم بل اعتماد على علمه وورعه وتقواه، وليس فيه تخطية للمخالف لأنه كما يعترف بأن إمامه لا يقول إلا من كتاب أو سنة كذلك هو يعتقد ذلك فى مخالفه أيضا فأين التخطية؟.

بقى أن فيه جمعا بين الضدين فى حكم الله فهو باطل أيضا، لأنه يعتقد أن حكم الله هو قول أحدهما والآخر معذور، فإن أصاب إمامنا فبها، وإن أخطأ فهو معذور فى اجتهاده ونحن معذورون فى تقليده، فإنه ليس فى وسعنا إلا التقليد كما ليس فى وسعه إلا الاجتهاد وكل أفرغ جهده فى الامتثال، فليس فى التقليد محذور، وما ألزم من المحذورات فهو من سوء الفهم.

ثم استدل للمقلد بأنهم فى التقليد بمنزلة المأموم من الإمام والمتبوع مع التابع والركب مع الدليل.

وأجاب عنه بأنكم لستم كذلك لأنكم تذهبون إلى قول متبوعكم لأنه قاله لا لأنه قاله الرسول، ولو كان كذلك لدرتم مع الرسول حيث دار، ولو اتبعتم إمامكم لاتبعتم الحجة والدليل كما اتبعوا، وقد مر الجواب عنه بأوضح بيان فتذكر.

ثم استدل للمقلد بأن أصحاب رسول الله ﷺ فتحوا البلاد وكان الناس حديثى عهد بالإسلام وكانوا يفتونهم ولم يقولوا لأحد منهم: عليك أن تطلب معرفة الحق فى هذه الفتوى بالدليل.

وأجاب عنه بأنهم لم يفتوهم بآرائهم وإنما بلغوهم ما قاله منهم وفعله وأمر به، فكان ما أفتوا به هو الحكم.

والجواب عنه أن ادعاء أن كل ما يفتون به كان بنقل قول رسول الله ﷺ وفعله وأمره باطل كما لا يخفى على من عرف فتاواهم، ولو كان كذلك لم يكن مجرد النقل بل ممزوجا بالاجتهاد، لأنه إنما ينقل ما ينقل على حسب ما فهمه من قوله أو فعله أو أمره، وقد يخطئ الناقل فى ذلك وقد يصيب.

فكان حاصل نقلهم إنا فهمنا من قول رسول الله ﷺ وأمره وفعله كذا، والناس كانوا يتبعونهم فى ذلك، وهو التقليد، فاستقام الاستدلال وبطل الجواب.

ثم استدل للمقلد بأن التقليد من لوازم الشرع والقدر، والمنكرون له مضطرون إليه لأن كل حجة أثرية احتججتم بها على بطلان التقليد فأنتم مقلدون فيها لحملتها ورواتها، وليس بيد العالم إلا تقليد الراوى ولا بيد الحاكم إلا تقليد الشاهد ولا بيد العامى إلا تقليد العالم.

وأجاب عنه بأنه لو كان التقليد من الروايات الشرع لكان الاجتهاد من ممنوعاته، لأن ثبوت أحد الضدين انتفاء للآخر.

ثم أورد على نفسه سؤالا بأن كليهما من الدين إلا أن أحدهما أكمل من الآخر فيجوز العدول من المفضول إلى الفاضل، ثم أجاب عنه بأنه قد انسد عندكم باب

الاجتهاد فكيف يكون العدول من التقليد إلى الاجتهاد عدولا من المفضول إلى الفاضل؟.

هذا كلام باطل لأن التقليد والاجتهاد كلاهما من لوازم الشرع وليس فيه جمع الضدين لأن الاجتهاد للعالم والتقليد لغير العالم، فأين الجمع بين الضدين وقد تغير محلاهما؟ وعلى هذا يكون السؤال والجواب فى غير محلهما، وأجاب عن تقليد حملة الحديث بأنه اتباع لأمر الله ورسوله، وليس بتقليد مذموم.

والجواب عنه إن كان هذا اتباعا فتقليدنا أيضا اتباع لله ولرسوله للأدلة الدالة على وجوب تقليد العالم لغير العالم، وكما أن رواية الرواة من باب الخبر فكذلك قول المجتهد أيضا من باب الخبر لكون الاجتهاد والقياس مظهراً لا مثبتاً. وإن كان فى قول المجتهد دخلا للاجتهاد ففى رواية الرواة أيضا دخل له لشيوع الرواية بالمعنى فيهم، فما الفرق؟ ولو سلم الفرق بين الرواية والفتوى فما الفرق بين قول إمام الحديث: إنه حديث ثابت من رسول الله ﷺ وبين قول المجتهد: هذا حكم ثابت من رسول الله ﷺ؟ مع أن المحدث لا يقول ذلك إلا من مجرى الظن والمجتهد قد يقول بالنص وقد يقول من الظن المستند إلى النص، فما بالكم تجعلون قول المحدث حجةً ويجعلون تقليده اتباع رسول الله ﷺ ولا تجعلون المجتهد كذلك؟ هل هذا إلا تحكم.

ثم استدل للمقلد بأنكم منعتم من التقليد خشية وقوع المقلد فى الخطأ بأن يكون من قلده مخطئا فى فتواه ثم أوجبتم عليه النظر والاستدلال فى طلب الحق، ولا ريب أن صوابه فى تقليده لمن هو أعلم منه أقرب من اجتهاده هو لنفسه كمن أراد شراء سلعة لا خبرة له بها فإنه إذا قلد عالمًا بتلك السلعة خبيراً بها أمينًا ناصحًا كان صوابه وحصول غرضه أقرب من اجتهاده هو لنفسه.

وأجاب عنه بأنا منعنا من التقليد طاعة لله ورسوله لأن الله ورسوله منع منه وذم أهله فى كتاب، وأمر بتحكيمه وتحكيم رسوله ورد ما تنازعت فيه الأمة إليه وإلى رسوله، وأخبر أن الحكم له وحده، ونهى أن يتخذ من دونه أولياء وأربابا يحللون ويحرمون عليهم ما يحرمون، وجعل من لا علم له بما أنزله على رسوله بمنزلة الأنعام، وأمر بطاعة أولى الأمر إذا كانت طاعتهم طاعة لرسوله بأن يكونوا متبعين لأمره مخبرين به، وأقسم بنفسه سبحانه أنا

لا نؤمن حتى نحكم الرسول خاصة فيما شجر بيننا ولا نحكم غيره ثم لا نجد فى أنفسنا حرجاً مما حكم به كما يجده المقلدون إذا جاء كله خلاف قول من قلدوه وإن نسلم لحكمه تسليماً كما يسلمه المقلدون لأقوال من قلدوه بل تسليماً أعظم من تسليمهم وأكمل.

وذم من حاكم إلى غير الرسول، وهذا كما هو ثابت فى حياته ثابت بعد مماته، وقد ذم من إذا ادعى إلى ما أنزله وإلى رسوله صد وأعرض وحذر أن تصيبه فتنة أو يصيبه عذاب أليم، وأخبر أنه إذا قضى أمراً على لسان رسوله لم يكن لأحد من المؤمنين أن يختار من أمره غير ما قضاه، فلا خيرة لمؤمن بعد قضائه البتة.

وهذا كله كلام باطل كما لا يخفى على من تدبر فى كلماتنا السابقة وسنزيدك وضوحاً فنقول:

من قلد أحدا من المجتهدين فلا يقلده إلا للرغبة فيما أنزل الله لا للإعراض عنه، وإذا نازعه غير المقلدين فإرجاعه إلى المجتهد لا إلى الحديث والقرآن ليس لتحكيم غير الرسول بل هو بعينه تحكيم الرسول وتحاكم إليه، لأن المقلد وغير المقلدين هما المتنازعان، والقرآن والحديث بمنزلة الشاهدين، والمجتهد العارف بالقرآن والحديث كالقاضى النائب من الله ورسوله، ومعنى التحاكم إليه أنه يقول: أيها القاضى! هذا غير المقلد يزعم أن القرآن والحديث يشهد له، وأنا أقول: ليس كذلك، فاقَض بيننا. فيقول المجتهد: غير المقلد جاهل لا يعرف لسان القرآن ولا يعرف الحديث وإنما يشهدان لك، فاصدع بما تؤمر به وأعرض عن الجاهلين.

فأين فيه تحكيم غير الله والرسول والتحاكم إليه والإعراض عما أنزل إلى الرسول، ورد الأمر عند التنازع إلى غير الله والرسول كما ادعى هذا القائل؟ واستوضحه بأنه تنازع ابن عباس وأبو هريرة فى انتقاض الوضوء مما مسته النار. ووجوب الغسل من حمل الجنارة، فاحتج أبو هريرة عليه بالحديث، ولكن لم يرجع ابن عباس إلى الحديث. فهل كان ذلك تحاكماً إلى الطاغوت وإعراضاً عما أنزل الله وجعل الخيرة له دون الله ورسوله؟ حاشاه من ذلك، فكيف يصح لهذا القائل الاحتجاج لرد التقليد بالآيات التى أشار إليها؟ وهذا ظاهر جدا ولكن غير المقلدين لا يفقهون.

ثم قال: نحن نسأل المقلدين هل يمكن أن يخفى قضاء الله ورسوله على من قلدتموه دينكم فى كثير من المواضع أم لا؟ فإن قالوا: لا يمكن ذلك، أنزلوه فوق منزلة أبى بكر وعمر وعثمان فإنه قد كان يخفى عليهم بعض الأقضية، وإن قالوا: نعم يمكن ذلك، فنحن نناشدكم الله إذا قضى الله ورسوله أمراً خفى على من قلدتموه هل يبقى لكم الخيرة بين قبوله ورده أم تنقطع خيرتكم وتوجبون العمل بما قضى الله ورسوله عيناً لا يجوز سواه؟ فأعدوا لهذا السؤال جواباً وللجواب سؤالا فإن السؤال واقع والجواب لازم.

والجواب عنها أنا نسلم أن المجتهدين قد يخفى عليه بعض قضايا رسول الله ﷺ ونسلم أنه إذا خفى عليه بعض قضاياه فلا خيرة لأحد بين قبول ما قضى به الرسول ورده، ولكن كيف للمقلد العلم بأن المجتهد قد خفى عليه القضية المتنازع فيها؟ مع أن المجتهد يدعى فيها أنها لم تخف عليه لأنه يفتى فيها.

فإن قلت: يشهد لخفائها الحديث والقرآن الذى نحكم بخلافه، قلنا: كيف لنا العلم بأنه يحكم بخلافه؟ فإن قلت: الحديث صحيح والدلالة ظاهرة، قلنا: كيف لنا العلم بأن الحديث صحيح؟

فإن قلت: الرواة ثقات، قلنا: كيف لنا العلم بأن الرواة ثقات؟ فإن قلت: وثقه فلان وفلان. قلنا: كيف يعلم أنهم أصابوا فى التوثيق؟ ولو سلم فكيف لنا العلم بأنهم لم يخطئوا فى الرواية؟ لأن الثقة قد يخطئ فى الرواية.

فإن قلت: قد صحح الحديث فلان وفلان، قلنا: كيف لنا العلم بأنهم أصابوا فى التصحيح؟ ولو سلم فكيف لنا العلم بأنه يدل على خلاف المجتهد؟ يمكن أن يكون عند المجتهد له محمل غير ما جعلتموه عليه، ولو سلم فكيف نعلم أنه معمول به؟ لأنه يحتمل أن يكون منسوخاً أو مرجوحاً بدليل آخر راجح عليه، ومع ذلك فكيف السبيل للمقلد إلى تخطئة المجتهد والحكم عليه بأنه قد خفى عليه هذه القضية المعنية؟.

ونحن نناشدكم الله معشر التاركين للتقليد! هل تعلمون أنكم تخطئون فى تصحيح الحديث وتضعيفه وجرح الرواة وتعديلهم وفهم الدلالة ووجه التطبيق من الأحاديث المختلفة وترجيح بعضها على بعض أم لا؟ إن قلتم: لا، فقد ادعيتم العصمة لأنفسكم. وإن قلتم: نعم. فمن أعلمكم أنكم لم تخطئوا فيما تدعون من صحة الحديث

ودلالته على خلاف ما يقوله المجتهد وكونه غير منسوخ وراجحًا على ما يستدل له المجتهد؟ فإن قلتم: لم يعلمنا إلا أنفسنا.

قلنا: المجتهد معارضكم فيه ويقول: قد أخطأتم. فكيف نقبل قولكم ونترك قوله؟ وهو أعلم منكم، وأنتم تقولون: لا تقبلوا قول أحد بغير حجة وأنتم لا حجة عندكم على أنكم لم تخطئوا غير قولكم، فإن قلدناكم فى قولكم: لا تقبلوا قول أحد من غير حجة وجب علينا رد قولكم: إن المجتهد قد خفى عليه هذه القضية وإنا مصيبون فى هذا الحكم، وإن قبلنا قولكم فى إصابة رأيكم وتخطية المجتهد من غير حجة لزماننا ترك قولكم: لا تقبلوا قول أحد من غير حجة، فأى سبيل لنا إلى إطاعتكم مع مناقضتكم فى أقوالكم؟ وكيف السبيل لنا إلى رد الأمر إلى الله والرسول والتحاكم إليهما؟.

فظهر أن أصولكم تقتضى إهمال الدين بالكلية وتفضى بنا إلى إلحاد بحث وزندقة صرفة، والله ورسوله بريئ منهما فهما بريئان من أصولكم المفضية إليهما. والأحكام المبنية عليهما أحكام الهوى والغى، وليست بأحكام الله والرسول، فلا منجأ ولا ملجأ إلا إلى التقليد، فيه نعتصم، هدانا الله وإياكم.

وقال أيضا: قولكم: صواب المقلد فى تقليده لمن هو أعلم منه أقرب من صوابه فى اجتهاده، ودعوى باطلة، لأن المقلد كالأعمى لا يدرى ما يقع فى يده عود أم أفعى؟ والتارك للتقليد مجتهد له أجران فى صوابه وأجر واحد فى خطائه فأين صواب الأعمى وثوابه من صواب البصير الباذل جهده؟

ولا يخفى ما فى هذا الكلام من الجهل والغى والمكابرة واللداد. فإنه جعل المقلد كالأعمى والتارك للتقليد بصيراً مع أنه أشد عمى من المقلد، وإن كان البصر هو ترك التقليد ينبغى أن يكون من هو أتبع الناس لرأى نفسه أبصر الناس لأنه أبعد من التقليد كل البعد. ولو كان التقليد عمى لكان أتبع الناس لرسول الله ﷺ أشد الناس عمى لأنه مقلد محض، فالبصير هو يبصر الحقيقة كالمقلد والأعمى لا يبصرها كتارك التقليد يهتدى بهدى نفسه مع كونه أعمى وينكر على تقليد البصير والاهتداء به.

وأما بذل الجهد فإن كان مطلق بذل الجهد موجباً للأجر فالمقلد قد بذل جهده فى اتباع الحق لأنه علم أنه ليس فى طاقته إلا تقليد العالم فكيف يكون آثمًا ومحرومًا من

الأجر؟ وإن لم يكن مطلق بذل الجهد موجباً للأجر فكيف يكون تارك التقليد الذى هو كحاطب ليل مأجوراً؟ وهل هذا إلا تهافت.

ومن عرف شروط أهلية الإفتاء فى دين الله من قول أحمد بن حنبل والشافعى وابن المبارك لم يشك قط فى أن التاركين للتقليد بمعزل عن تلك الأهلية لا يجوز لهم الإفتاء برأيهم وبما فهموه من الكتاب والسنة لكون علمهم كلا علم، فأين البصر وأين الأجر على الخطأ؟ وهذا من آفة اجتهاد غير المجتهد.

وقال أيضا: المقلد إنما يكون أقرب إلى الصواب إذا عرف أن الصواب مع من قلده دون غيره. وحينئذ لا يكون مقلداً له بل يكون متبعاً للحجة، وأما إذا لم يعرف ذلك البتة فمن أين لكم أنه أقرب إلى الصواب من باذل جهده ومستفرغ وسعه فى طلب الحق؟.

وهذا باطل لأن وجه كون المقلد أقرب إلى الصواب أنه مهتد بهدى إمامه المجتهد، فصوابه بصواب إمامه وخطائه بخطاء بخطأ إمامه، بخلاف التارك للتقليد فإنه مهتد بهدى نفسه وصوابه بصواب نفسه، وخطأ المجتهد أبعد من خطأ غير المجتهد وصوابه أقرب من صوابه، فيكون المقلد أقرب إلى الصواب من التارك للتقليد، وهو ظاهر جدا، فاندفع ما قال هذا القائل من غير فهم مراد المستدل.

وقال أيضا: إن الأقرب إلى الصواب عند تنازع العلماء من امتثل أمر الله فرد ما تنازعوا فيه إلى القرآن والسنة، وأما من رد ما تنازعوا فيه إلى قول متبوعه دون غيره فكيف يكون أقرب إلى الصواب؟ اهـ.

وهذا سفسطة باطلة لأن المتنازعين هم المأمورون بالرد إلى الله والرسول. فإذا تنازع العلماء وجب عليهم الرد إلى الله والرسول، وأما إذا تنازع الجهال كالمقلد وغير المقلد فردهم إلى الله والرسول ليس إلا بالرد إلى العالم بالكتاب والسنة دون الكتاب والسنة أنفسهما لأنهما غير عارفين بهما، وإلا لزم أن يكون الجاهل حكما بين العلماء وبطلانه أظهر من أن يخفى. فظهر أن ما قاله سفسطة. ومنشأه عدم التدبر فى القرآن.

وقال أيضا: إن المثال الذى مثلتم به من أكبر الحجج عليكم فإن من أراد شراء سلعة أو سلوك طريقة حين اختلف عليه اثنان أو أكثر وكل منهما يأمره بخلاف ما يأمره به الآخر فإنه لا يقدم على تقليد واحد منهم بل يبقى متروداً طالبا للصواب من أقوالهم، فلو أقدم

على قبول قول أحدهم مع مساواة الآخر له فى المعرفة والنصيحة والديانة أو كونه فوقه فى ذلك عد مخاطراً مذموماً، ولم يمدح إن أصاب، وقد جعل الله فى فطر العقلاء فى مثل هذا أن يتوقف أحدهم ويطلب ترجيح قول المختلفين عليه من خارج حتى يستبين له الصواب، ولم يجعل فى نظرهم الهجم على قبول قول واحد وإطراح قول من عداه اهـ.

وهذا كلام باطل لأن المقصود من التمثيل هو بيان أن ليس على الجاهل إلا التقليد للعالم وهو حصل. تى أنه إذا اختلف اثنان أو أكثر فى السلعة أو الطريق فماذا يفعل؟ فهو بحث آخر لا تعلق له بالمقصود ولا يلزم للتشبيه أن يكون الممثل به مماثلا للممثل من كل وجه حتى يرد علينا ما أورد من غير فهم المراد. فنقول:

إذا ثبت من المثال ضرورة التقليد فنقول: إذا اختلف المجتهدان فليس للجاهل إلا تقليد أحدهما لأنه ليس له حق الحكومة بينهما وتصويب أحدهما وتخطئة الآخر، كمن أراد وصول بلدة لها طريقان فهدى أحد الخريتين إلى طريق والآخر إلى أخرى، فله أن يختار أحدهما.

فإن قلت: على هذا يلزم تصويب كل مجتهد، قلنا: ليس كما قلت لأنه لايلزم للتشبيه أن يكون المشبه مماثلا للمشبه به فى كل شئ حتى يلزم تصويب كل مجتهد، بل المقصود أن المجتهد مهتد وهاد إلى الله وإن أخطأ فى اجتهاده، فالسالك طريق الخطأ أيضا واصل إلى الله تعالى كالسالك طريق الصواب، فلا يلزم أن يكون كلا الطرفين صوابا فافهم.

وأما ما قال: إن الواجب عليه أن يتوقف ويطلب ترجيح أحد القولين على الآخر من الخارج، فغير سديد :

أما أولا: فلأن هذا إذا كان القولان دائرين بين النفع والضرر، وما نحن فيه ليس كذلك، لأن كلا القولين نافع فيما نحن فيه غير ضار أحدهما.

وأما ثانيا: فلأن ما قال هو إذا كان السالك أو المشترى أهلا للترجيح بالدليل ويكون هناك سبيل إلى الترجيح، وما نحن فيه ليس كذلك لأن المقلد ليس من أهل الترجيح وليس له سبيل إليه، فليس له إلا الاختيار أحدهما أيهما شاء فاعرف ذلك.

وهذا كان بحثا عن الأجوبة التى أجاب بها عن استدلالات المقلدين، وقد عرفت أن كل ما أجاب به فاسد واستدلالات المقلدين تامة.

دفع الإيرادات التى أوردها ابن القيم على المقلدين إجمالا

بقى عما أورده على المقلدين فنقول:

إنه أورد على المقلدين أولا إنكم مقلدون والاستدلال من شأن المجتهد، فكيف ساغ لكم الاستدلال على جواز التقليد أو وجوبه؟.

والجواب عنه أن استدلالنا من قبيل إرخاء العنان والمجاراة مع الخصم، والحاصل إنا إن لم نكن من أهل الاستدلال فلا كلام، وإن كنا من أهل الاستدلال فالدليل دال على وجوب التقليد، فمدعانا ثابت على كلا التقديرين وكلامكم ساقط على كليهما، فاندفع الإيراد. ولنا أن نعارضكم ونقول: إن لم نكن من أهل الاستدلال فكيف توجبون علينا الاجتهاد؟ وإن كنا من أهله فكيف تنكرون علينا الاستدلال؟ فإنكاركم علينا يبطل عليكم مذهبكم. ثم فرق ما بين الاستدلال للمذهب وبين الاستدلال على المذهب، والمقلد أهل للأول وليس بأهل للثانى لأن الاستدلال للمذهب موافقة للإمام والاستدلال على المذهب مخالفة له، والمقلد أهل للموافقة، وليس بأهل للمخالفة، لأن فى المخالفة تخطية للمجتهد والمقلد لا يقدر على التخطية.

فإن قلت: فى استدلاله للمذهب تخطئة لمن خالفه من المجتهدين. قلنا: كلا! لأن منشأ الاستدلال هو الاعتذار عن الإمام ودفع الطعن عنه لا تخطئة من خالفه وبينهما بون بعيد كما لا يخفى. ثم نفس الاستدلال ليس بمناف للتقليد بل المنافى له هو كون استدلاله حجة موجبة للعمل، ونفس الاستدلال لا تستلزم الحجية لأنه لو ترجح عنده مذهب المخالف من حيث الدليل لا يلزمه ترك المذهب لعدم حجية استدلاله، ولو كان استدلاله حجة وجب عليه ترك المذهب فاعرف ذلك.

أورد عليهم أيضا بأنكم هل صرتم إلى التقليد بالدليل أو من غير دليل؟ على الأول تركتم التقليد واخترتم مذهب أهل الحجة، وعلى الثانى كيف يسوغ منكم إقامة الدليل على وجوب التقليد؟ والجواب عنه ما قد مر أن نفس الاستدلال غير مناف

للتقليد ومسألة التقليد فطرى غير محتاجة إلى الاستدلال.

وأورد عليهم أيضا بأن كل طائفة من الطوائف تدعى أنها على حق حاشا فرقة التقليد فإنهم لا يدعون ذلك ولو ادعوه لكانوا مبطلين فإنهم شاهدون على أنفسهم أنهم لا يعتقدون تلك المسائل لدليل قادهم إليه وبرهان دلهم عليه، وإنما سبيلهم محض التقليد، والمقلد لا يعرف الحق من الباطل اهـ.

وهذا كلام فاسد لأن المقلد إن لم يعرف الحق من الباطل بنفسه فإمامه يعرف ذلك وهو يعتقد فى إمامه تلك المعرفة فكيف لا يدعى أنه على الحق؟ بل هو مدع لذلك ودعواه أمثل من دعوى الجاهل المجتهد أنه على الحق، لأن مبنى دعوى المقلد هو علم الإمام ومعرفته، ومبنى دعوى هذا الجاهل هو معرفة نفسه وعلمه، فالفرق بين الدعويين هو الفرق بين العلمين والمعرفتين.

وأورد عليهم أيضا بأنهم خالفوا أئمتهم لأنهم نهوهم عن التقليد، والجواب عنه أنه كذب على الأئمة ولو ثبت ذلك عنهم فإنما نهوا أهل العلم والاجتهاد عن تقليدهم ولم ينهوا العوام عنه قط، ولو كان كذلك لم يتصدوا للإفتاء أبدا.

وأورد عليهم أيضا بأنهم مصرحون فى كتبهم ببطلان التقليد وتحريمه، والجواب عنه أنه لم يصرح باسم كتاب حتى نرجع إليه، والظاهر أنه كذب وخطأ، ولو كان فى كتاب فليس كل ما فى الكتب مقبولا، ولو سلم فالمراد تحريم التقليد على من كان أهلا للاجتهاد كما مر. وأورد عليهم بأن التقليد للشخص الواحد فى كل ما يقوله لم يكن فى خير القرون وإنما حدثت فى القرن الرابع، والجواب عنه أنه لما ثبت وجود نفس التقليد فى خير القرون فلا يضر عدم التقليد الشخصى مخصوصة لعدم الحاجة، أو التعذر فى ذلك الزمان.

وأورد عليهم بأن المقلدين مبيحون الفروج والدماء والأموال ويحرمونها ولا يدرون أ ذلك صواب أم خطأ، فهم على خطر عظيم، والجواب عنه أنهم لا يبيحون ذلك ولا يحرمون من آراء أنفسهم بل يفعلون ذلك من رأى العالم، فهم أقل خطرا من التاركين للتقليد الذين يفعلون ذلك بآراء أنفسهم مع كونهم غير أهل لذلك.

وأورد عليهم بأنكم كيف خصصتم الواحد من بين الكثيرين للتقليد دون غيره؟ والجواب عنه أنا رأينا أنه أهل لذلك فقلدناه لأن فى تقليده كفاية كمن اختار طبيبا من الأطباء للعلاج فإنه لا يسأل لم اخترت هذا دون ذلك؟ وله نظائر كما لا يخفى. وليس هذا لأنا نعلم أنه أعلم أهل زمانه أو دلائله أقوى من دلائل غيره حتى يرد عليه ما أورد.

وأورد عليهم أيضا بأنه قال: هل أنتم فى تقليد إمامكم وإباحة الفروج والدماء والأموال ونقلها عمن بيده إلى غيره موافقون لأمر الله ورسوله أو إجماع أمته أو قول أحد من الصحابة؟ فإن قلتم: نعم، قلتم ما يعلم الله ورسوله وجميع العلماء بطلانه، وإن قلتم: لا، كفيتم المؤنة. والجواب عنه إنا نقول: نعم، وأما ما قلت: إن الله ورسوله وجميع العلماء يعلمون بطلانه فكذب وافتراء على الله ورسوله وجميع العلماء، لأن فتوى العلماء كانت حجة من عهد رسول الله ﷺ إلى زماننا هذا وكان الناس يعملون بها ويحللون ويحرمون ويعلمون أنه حكم الله ورسوله، فكيف يقال: إن الله ورسوله وجميع العلماء يعلمون بطلانه؟

وأورد عليهم أيضا بأن كلا منهم يعرف من نفسه أنه مقلد لمتبوعه لا يفارق قوله ويترك له كل ما خالفه من كتاب أو سنة أو قول صاحب أو قول من هو أعلم من متبوعه أو نظيره، وهذا من أعجب العجائب اهـ.

والجواب عنه أن منشأه عدم القدرة على الاجتهاد وأخذ الأحكام من الكتاب والسنة، وعدم الأهلية لترجيح الأقوال، لا أنه يفضل قول متبوعه على كتاب الله وسنة رسوله وغيرهما، فلا عجب.

وأورد عليهم أيضا بأنه قال: هل أنت على بصيرة فى أن من قلدته أولى بالصواب من سائر من رغبت عن قوله من الأولين والآخرين أم لست على بصيرة؟ فإن قال: أنا على بصيرة، قال ما يعلم بطلانه، وإن قال: لست على بصيرة وهو الحق قيل له: فما عذرك غدا بين يدى الله حين لا ينفعك من قلدته بحسنة واحدة ولا يحمل عنك سيئة واحدة إذا حكمت وأفتيت بين خلقه بما لست على بصيرة منه هل هو صواب أم خطأ؟

والجواب عنه أنه إن لم يكن على بصيرة فالذى يتبعه ويقول بقوله ويفتى بمذهبه على بصيرة. وعذره بين يدى الله أن يقول: رب إنى لم أكن مجتهداً يعرف الحكم من

الكتاب والسنة ويرجح بعض الأقوال على بعض، فاستفتيت عالمًا من العلماء وحكمت بما أفتانى، وهذا هو ما كان فى وسعى فما قصرت عما كان فى وسعى هذا هو العذر.

ولكن ماذا يقول الجاهل الذى يجتهد برأيه؟ ويرد بعض الأحاديث برأى ابن حجر والشوكانى وأمثالهما أو فوقهما، ويقبل بعضها برأيهم ويحملها على ما يشاء برأى نفسه أو برأى من يعتقد فيه حين يسأله الرب كيف حكمت بين خلقى؟ وكيف قلت: إن هذا حديث صحيح وهذا ضعيف؟ ومعناه هذا ومحمله كذا؟ فإن قال: قلت هذا بقول ابن حجر والشوكانى وغيرهما، يقال له: كيف قلدت ابن حجر والشوكانى وأنت تحرم التقليد لأبى حنيفة والشافعى ومالك وأحمد؟ وإن قال: فعلت ذلك برأى واجتهادى، يقال له: من أنت وما رأيك؟ ولما لم يكن عندك رأى أبى حنيفة والشافعى ومالك وأحمد بل ورأى أبى بكر وعمر وأمثالهما حجة فكيف صار رأيك حجة تحكم به بين عبادى، وتحلل وتحرم، وتكفر وتضلل وتفسق خيار عبادى؟ فأنظر ماذا يقول هذا الجاهل لربه؟ وما عذره عنده؟.

وأورد عليهم أيضا بأنه قال: هل تدعى عصمة متبوعك أو تجوز عليه الخطأ؟ والأول لا سبيل إليه بل تقر ببطلانه، فتعين الثانى، وإذا جوزت عليه، فكيف تحلل، وتحرم، وتوجب وتريق الدماء، وتبيح الفروج، وتنقل الأموال وتقرب الأبشار بقول من أنت تقر بجواز كونه مخطئًا؟

والجواب عنه أن هذا هو بعينه يرد عليك، لأنا نقول: هل أنت تدعى العصمة لنفسك ولمحدثيك ولرواة الحديث أم لا؟ فإن قلت: نعم، فهو باطل وأنت تقر ببطلانه، وإن قلت: لا، يرد عليك مثل ما أوردت على المقلد بل أنت أولى به منه، لأن متبوع المقلد أولى وأمثل منك، ومن محدثيك، ومن رواة الحديث، والذين اعتمدت عليهم، فما جوابك عنه؟

وأورد عليهم أيضا بأنه قال: هل تقول إذا أفتيت وحكمت بقول من قلدته: إن هذا دين الله الذى أرسل به رسوله، وأنزل به كتابه، وشرعه لعباده ولا دين له سواه. أو تقول: إن دين الله الذى شرعه لعباده خلافه، أو تقول: لا أدرى، ولا بد لك من قول من هذه الأقوال، ولا سبيل لك إلى الأول قطعًا فإن دين الله الذى لا دين له سواه ولا تسوغ

مخالفته وأقل درجات مخالفه أن يكون من الآثمين، والثانى لا تدعيه، فليس لك ملجأ إلا الثالث، فيالله العجب! كيف تستباح الفروج والدماء والأموال والحقوق، وتحلل وتحرم بأمر أحسن أحواله وأفضلها "لا أدرى"؟ والجواب عنه أنك إذا أفتيت وحكمت فالسؤال بعينه وارد عليك فماذا جوابك عنه؟ وأما جوابنا فهو إنا نقول: إنا نعلم أن تحكم به هو دين الله فى قضائه أفتانا به عالم من العلماء ولا نقول: إنه لا دين له سواه لأن الذى أفتانا به مجتهد والمجتهد يخطئ ويصيب فلا يجوز لنا أن نقول: لا دين له سواه. فاندفع السؤال.

وأورد عليهم أيضا فقال: أنتم موقنون بأنكم موقوفون بين يدى الله وتسألون عما قضيتم به فى دماء عباده وفروجهم وأبشارهم وأموالهم، وعما أفتيتم به فى دينه محللين ومحرمين وموجبين، فإذا سألكم من أين قلتم ذلك؟ فماذا يجيبون؟ فإن قلت جوابنا إنا أحللنا وحرمنا وقضينا بما فى "كتاب الأصل" لمحمد بن الحسن، وبما فى "المدونة" بما فى "الأم" وغير ذلك، يقال لكم: هل فعلتم ذلك عن أمرى أو أمر رسولى؟ فماذا يكون جوابكم إذا؟.

فإن قلتم: نحن وأنتم فى هذا السؤال سواء قيل: أجل، ولكن نفترق فى الجواب فنقول: يا ربنا! إنك لتعلم أنا لم نجعل أحدا من الناس عباء على كلامك وكلام رسولك، ونرد ما تنازعنا فيه إليه، ونتحاكم إلى قوله، ونقدم أقواله على كلامك وكلام رسولك وكلام أصحاب رسولك، وكان الخلق عندنا أهون أن نقدم كلامهم وآرائهم على وحيك بل أفتينا بما وجدناه فى كتابك، وبما وصل إلينا من سنة رسولك. وبما أفتى به أصحاب نبيك، وإن عدلنا نحن ذلك فخطأ منا لا عمد، ولم نتخذ من دونك ولا دون رسولك ولا المؤمنين وليجة، ولم نفرق ديننا، ولم نكن شيعا، ولم نقطع أمرنا بيننا زبرا، وجعلنا أئمتنا قدوة لنا ووسائط بيننا وبين رسولك فى نقلهم ما بلغوا إلينا عن رسولك فاتبعناهم فى ذلك وقلدناهم فيه إذا أمرتنا أنت وأمرنا رسولك بأن نسمع منهم ونقبل ما بلغوه عنك وعن رسولك فسمعا لك ولرسولك وكالة، ولم نتخذهم أربابا نتحاكم إلى أقوالكم ونخاصم بها ونوالى ونعادى عليها بل عرضنا أقوالهم على كتابك وسنة رسولك فما وافقهما قبلناه وما خالفهما أعرضنا وتركناه وإن كانوا أعلم منا بك وبرسولك فمن وافق قوله قول رسولك كان أعلم منهم فى تلك المسألة.

فهذا جوابنا، ونحن نناشدكم الله هل أنتم كذلك حتى يمكنكم هذا الجواب بين يدى من لا يبدل القول لديه ولا يروج الباطل عليه؟

والجواب عنه أن هذا الجواب الذى أجبتم به لا يخلصكم على أصولكم لأنكم إذا قلتم: ربنا إنك لتعلم أنا لم نجعل أحدا من الناس عباءً على كلامك وكلام رسولك يقول الرب: كذبتم لأنكم جعلتم أئمتكم عباداً على كلام رسولى تصححون ما صححوا وتضعفون ما ضعفوا، تردون ما ردوا وتقبلون ما قبلوا بآرائهم وظنونهم، هل أمرتكم بذلك أو أمركم به رسولى؟ فإن قلتم: نعم، يقال لكم: أرونى النص الذى فيه أن فلانا ثقة فاقبلوا كل ما يروى، وفلانا ضعيف فلا تقبلوا ما روى، واقبلوا المسند ولا تقبلوا المرسل، وقدموا حديث البخارى على كل حديث، وصحوا ما صحح فلان وضعفوا ما ضعف فلان.

فإذا قيل لكم هذا فانظروا هل يمكنكم إراءة النص فى ذلك؟ فإن قلتم: لا يقال لكم: فكيف تدعون أنك ما جعلتم أحدا من الناس عباداً على كلامك وكلام رسولك؟ وإن لم يكن هذا من جعلهم عباءاً على كلامى وعلى كلام رسولى فكيف تدعون على عبادى المقلدين أنهم جعلوا أئمتهم عباءاً عن كلامى وكلام رسولى؟ مع أنهم يفعلون بأئمتهم عين ما تفعلون بأئمتكم.

وأيضا قلتم: إنكم لم تردوا ما تنازعتم إلى غير الله والرسول، ولم تتحاكموا إلى قوله وهذا كذب أيضا فإنكم رددتم إلى البخارى ومسلم وغيرهما وتحاكمتم إليهم، فإن قلتم: إنا لم نتحاكم إليهم إلا لنعلم الوحى من غيره يقال لكم: وكذلك المقلدون لم يتحاكموا إلى أئمتهم إلا ليتميز لهم الوحى عن غيره، فكيف تدعون أنهم تحاكموا إلى غير الله ورسوله؟ وما قلتم: إن الخلق كان أهون عليكم أن تقدموا كلامهم وآراءهم على وحينا فكذلك المقلدون، فأنتم وهم فيه سواء بل هم أمثل منكم لأنهم أبعد عن اتباع الشهوات منكم، فكيف تدعون عليهم أنهم يقدمون آراء الخلق على الوحى؟.

وما قلتم: إنا أفتينا بما وجدناه فى كتابك وبما وصل إلينا من سنة رسولك وبما أفتى به أصحاب رسولك، فأئمة المقلدين سواء فيه معكم بل هم أمثل منكم لأنهم أعلم وأتقى لله منكم، فكيف تنكرون على مقلديهم متبعهم؟ وما قلتم: إننا لم نفرق ديننا ولم نكن شيعا فهذا كذب أيضا، لأن كل التفرق فى التاركين للتقليد وهذا أظهر.

وما قلتم: إنا جعلنا أئمتنا قدوة لنا ووسائط فالمقلدون كذلك، فكيف تنكرون

عليهم وتبرئون أنفسكم؟ وما قلتم: إنا عرضنا أقوالهم على كتابك وسنة نبيك فما وافقهما قبلناه وما خالفهما أعرضنا عنه وتركناه فإن كنتم مجتهدين قادرين على ترجيح الأقوال وتنفيذها فنعم ما فعلتم، كيف ألزمتم هذا الصنيع من لا يقدر على الاجتهاد والتنقيد؟ وأضللتم عبادى بفتح باب اتباع الهوى وقلب الحقائق، وإن كنتم غير مجتهدين فكيف ساغ الاجتهاد وترك التقليد؟.

وهذه أسولة يرد عليكم من الله تعالى، ولا يمكن لكم التخلص منها بأجوبة صحيحة إلا أن يعفو الله عليكم بحسن نياتكم ويعذركم بجهلكم، وأما المقلدون فيجيبون بأنا لم نكن مجتهدين قادرين على استنباط الأحكام، ولو كنا قادرين فلم نعتمد على اجتهادنا وسألنا من كنا نعلم أنه أعلم وأتقى وأخشى منا لاتهام أنفسنا وآرائنا، ولم يكن ذلك إلا لرضاك لا لغرض نفسانى، فالمرجو من الله أن يقبل منهم هذا الجواب الصحيح. فظهر أن المقلدين أسلم وأبعد من المؤاخذة من تاركى التقليد.

وأورد عليهم أيضا بأنكم معترفون بالعجز من معرفة الحق بدليله من الكتاب والسنة فكيف تعرفون أن متبوعكم أولى بالحق والصواب من غيره؟

والجواب عنه أن ليس مبنى تقليدنا علمنا بأن متبوعنا أولى بالحق والصواب من غيره بل مبنى تقليدنا هو علمنا بأنه عالم مجتهد فقط، كما أن مبنى رجوعنا إلى طبيب ليس هو علمنا بأنه أعلم وأحذق بالطب من غيره بل كونه طبيبا عارفا بالعلاج فقط فاندفع الإشكال.

وأورد عليهم أيضا بأنه قال: إنا نقول للمقلدين: هل تسوغون تقليد كل عالم من السلف والخلف أو تقليد بعضهم دون بعض؟ فإن سوغتم تقليد الجميع كان تسويغكم لتقليد من ائتمتم إلى مذهبه كتسويغكم لتقليد غيره سواء، فكيف صارت أقوال هذا العالم مذهبا لكم تفتون وتقضون بها؟ وقد سوغتم من تقليد هذا ما سوغتم من تقليد الآخر فكيف صار هذا صاحب مذهبكم دون هذا؟ وكيف استخبرتم أن تردوا أقوال هذا وتقلدوا أقوال هذا وكلاهما عالم يسوغ اتباعه؟ فإن كانت أقواله من الدين فكيف ساغ لكم دفع الدين؟ وإن لم تكن أقواله من الدين فكيف سوغتم تقليده؟ وهذا لا جواب لكم عنه.

والجواب عنه أنا نسوغ تقليد كل عالم مجتهد، ولكن لا يمكن تقليد كل عالم لكل أحد، وإنما الممكن هو أن يقلد البعض واحدا منهم والآخرون آخر، وهو الواقع. والسؤال بأنه كيف اخترتم هذا التقليد دون ذاك مع كون كل واحد سائغ التقليد عندكم؟ سؤال جاهل، لأنه إذا كان لمقصد واحد طريقان مستويان فللسالك أن يختار أيهما شاء للسلوك، ولا يسأل عنه لم اخترت هذا دون ذاك؟ وكذا إذا كان فى بلده طبيبان فاختار أحدهما للعلاج لا يسأل عنه لم اخترت هذا دون ذاك؟

وقوله: "إن كانت أقواله من الدين فكيف ساغ لكم دفع الدين؟ وإن لم تكن أقواله من الدين كيف سوغتم تقليده"؟ من أفحش الجهالات، لأنا نقول: إن قول كل واحد من الدين، إلا أنا لا يمكن لنا اختيار قولهما معا، فلنا أن نختار أيما شئنا مع العلم بأن القول الآخر أيضا من الدين. وقد أوضحنا لك هذا بتمثيل الطريقين والطبيبين. فاندفع الأشكال.

وأيضا فالمقلد إنما يختار مذهب إمام هو شائع فى بلاده لتيسر معرفته به لكثرة من يدين بهذا المذهب من علماء تلك البلاد، ويتعسر عليه تقليد إمام ليس مذهبه شائعا فى بلاده ولا يوجد علماءه بها، هذا هو الواقع، كما هو مشاهد، وهذا هو عادة المسلمين من سالف الزمان. فترى علماء المدينة آخذين بأقوال ابن عمر ومذهب زيد بن ثابت، وعلماء مكة آخذين بفتاوى ابن عباس وابن الزبير، وعلماء العراق مقلدين بفتاوى ابن مسعود وعلى رضى الله عنهما. وليس ذلك إلا لكثرة من كان يعرف بأقوال هؤلاء الصحابة فى تلك البلاد، فافهم.

وأورد عليهم أيضا بأن من قلدتموه إذا كان فى مسألة عنه روايتان سوغتم العمل بهما وقلتم: "مجتهد له قولان، فيسوغ لنا الأخذ بهذا وهذا" وكان القولان جميعا مذهبا لكم. فهلا جعلتم قول نظيره من المجتهدين بمنزلة قوله الآخر وجعلتم القولين مذهبا لكم؟ وربما كان أرجح من قول نظيره ومن هو أعلم منه قوله الآخر، وأقرب إلى الكتاب والسنة. والجواب عنه أن فى اختيار قول غير الإمام ترك تقليد للإمام بخلاف اختيار أحد قوله، هذا هو الفرق، فالإيراد غير وارد. لأن ترك التقليد من وظيفة المجتهد دون المقلد.

وأورد عليهم أيضا بأنكم إذا قال بعض أصحابكم قولا خلاف قول المتبوع أو خرجه على قوله جعلتموه وجها، وأفتيتم به وألزمتم بمقتضاه، فإذا قال الإمام الذى هو نظير

متبوعكم أو فوقه قولا يخالفه لم تلتفتوا إليه ولم تعدوه شيئا. والجواب عنه أن ما قاله بعض أصحابنا خلافا لقول الإمام يحتمل أن يكون قولا آخر له، فيكون اختيار قول بعض الأصحاب اختيارا لقول الإمام، بخلاف اختيار قول الإمام الآخر. هذا هو الفرق، وهذا ظاهر إذا كان قول بعض الأصحاب مخرجا على قول الإمام، فاندفع الإشكال.

مسألة انقطاع الاجتهاد

وأورد عليهم أيضا بأنكم قلتم بانقطاع الاجتهاد منذ أعصار، وهذا مستلزم لأن تخلو الأرض من قائم لله بحجة، مع أنه قال ﷺ: «لايزال طائفة من أمتى ظاهرين على الحق، وأن الله يبعث على رأس كل مئة من يجدد لهذه الأمة دينًا».

والجواب عنه أولا أنه لادليل فيما ذكرت على أن المجدد والقائم لله بحجة يكون مجتهدا، فأى فائدة لك فيه؟.

وثانيا أنه لو سلم أنه يكون مجتهدا فهو حجة عليك لا علينا، لأنه مستلزم لئلا يكون كل واحد مجتهدا، إذ لو كان كل واحد كذلك لكان كل واحد حجة لله ومجددا للدين، وهو خلاف النص. فثبت أن البعض من الأمة مجتهدون والآخرون مقلدون لهم، فثبت التقليد.

وأما مسألة انقطاع الاجتهاد فمبنى على الاستقرار والتتبع، وليست بمسألة شرعية ثابتة من الكتاب والسنة لا نفيا ولا إثباتا، فالاعتراض عليها من الجهالات. ولو سلم أن الاجتهاد لم ينقطع بعد فهو لا يستلزم أن يسلم لكل من يدعى الاجتهاد أنه مجتهد. نعم! إن شهد له الأحوال ووجدت فيه شرائطه يسلم له ذلك وإلا فلا. وبعد التسليم لا يلزم واحدا أن يقلده، نعم! يكون له أن يجتهد لنفسه ويعمل بما أدى إليه اجتهاده، ولا يمكن له إلزام أحد تقليده، لا سيما إذا كان منكرا للتقليد ومخالفا له أشد المخالفة، ودعوته الناس إلى مذهبه مناقض لمذهبه، لأن مذهبه حرمة التقليد، فكيف يصح دعوته للناس إلى تقليد نفسه؟.

قد تم الكلام بعون الله تعالى على معظم مباحث التقليد، وظهر لك أن ليس فى

أيدى منكرى التقليد إلا حبالات ومغالطات، وتلبيسات وتلميعات يغتر بها الجاهلون والسفهـاء. ويظهر منه صحة قول من قـال بانقطـاع الاجتهاد بناء على التتبع والاستقراء، لأنا إذا فتشنـا عن أحوال مدعى الاجتهاد وجدناهم غير أهل له، عفا الله عنا وعنهم.

تـتمـة لمباحث التقليـد والاجتهاد

وقال ابن القيم فى الفائدة الثانية والخمسين من كتابه "إعلام الموقعين" (٢-٢٦٥):

أتباع الأئمة يفتون كثيرا بأقوالهم القديمة التى رجعوا عنها، ومن المعلوم أن القول الذى صرح بالرجوع عنه لم يبق مذهبا له، فإذا أفتى المفتى به مع نصه على خلافه لرجحانه عنده لم يخرجه ذلك عن التذهيب بمذهبه، فما الذى يحرم عليه أن يفتى بقول غيره من الأئمة الأربعة وغيرهم إذا ترجح عنده؟ فإن قيل: الأول قد كان مذهبا له مرة بخلاف ما لم يقل به قط. قيل: هذا فرق عديم التأثير إذا ما قال به وصرح بالرجوع عنه بمنزلة ما لم يقله. وهذا كله مما يبين أن أهل العلم لا يتقيدون بالتقليد المحض الذى يهجرون لأجله قول من خالف من قلدوه. وهذه طريقة ذميمة وخيمة حادثة فى الإسلام مستلزمة لأنواع من الخطأ ومخالفة الصواب اهـ ملخصا.

وفيه نظر، لأنهم لا يفتون بها بعد ثبوت الرجوع عنها. ومسألة النذر التى ذكرها لأصحابنا الحنفية فالفتوى عندنا فيها على القول المرجوع إليه لا على القول المرجوع عنه، كما زعم. قال فى "الشامية": روى عن أبى حنيفة التفصيل المذكور ههنا، وأنه رجع إليه قبل موته بسبعة أيام، وفى "الهداية": إنه قول محمد، وهو الصحيح، ومشى عليه أصحـاب المتون كالمختـار، والمجمع، ومختصر النقاية، والملتقى، وغيرها، وهو مذهب الشـافعى. وذكر فى "الفتح" أنه المروى فى النـوادر، وأنه مختـار المحققـين (شامى) (٣-١٠٥).

ولو سلم فالفتوى عليه ليس لكونه مرجوعا عنه بل لكونه ظاهر الرواية وكون رواية

الرجوع رواية النوادر. فانهدم التباس الذى بنى عليه القصر.

وقوله: "إن هـذه الطريقة ذميمة وخيمة حادثة فى الإسـلام مستلزمة لأنواع الخطأ ومخالفة الصواب" ففيه أن هذه كلها دعاوى مجردة لم يقم عليها دليلا، فهى مردودة على قائلها.

قال ابن القيم فى الفائدة الرابعة والخمسين من كتابه "إعلام الموقعين" (٢-٢٦٥): "يحرم على المفتى أن يفتى بضد لفظ النص وإن وافق مذهبه". وهذا كلام حق لا ريب فيه إلا أن ما أراد به باطل، لأنه أراد به إبطال اجتهاد المجتهدين وتحريم إفتائهم كما يظهر من أمثلة التى مثل بها لهذا الحكم. فما مثله فيه إلا كمثل الخوارج الذين قالوا: (إن الحكم إلا لله) وقصدوا بذلك إبطال التحكيم.

وتحقيق هذا الكلام أنه لما ثبت عند المفتى (هو المجتهد) أن هذا نص من الشارع وتعين عنده محمله فيحرم عليه أن يحيد عنه إلى غيره وإن خالف رأى غيره وظنه مخالفا للفظ النص. ويمكن فيه الاختلاف من وجوه:

أحدها: أن أحدا يظنه ثابتا والآخر غير ثابت.

وثانيها: أن واحدا يظنه مرجوحا والآخر راجحا.

وثالثها: أنهما لا يختلفان فى الثبوت والرجحان ولكنها يختلفان فى المحمل، فيحمل أحدهما على محمل والآخر على غيره. وكل ذلك جائز اتفقت عليه الأمة، فالطعن بمثل هذا الاختلاف طعن على جميع الأمة، بل طعن على نفسه أيضا، لأنه هو نفسه أيضا غير سالم من ارتكاب مثل هذا الحرام فى كثير من المسائل.

مثاله: إنه قال فى مثال الإفتاء بضد لفظ النص: مثل أن يسأل "هل يحل القضاء بالشاهد واليمين"؟ فيقول: "لا يجوز" وصاحب الشرع قضى بالشاهد واليمين. فنقول: إن خالف المفتى بعدم الجواز نص القضاء بالشاهد واليمين فقد خالفت فى فتواك بالجواز نص «البينة على المدعى واليمين على من أنكر» وخالفت نص الكتاب ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم، فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان﴾ ولم يقل فشاهد ويمين. فكيف تسلم من ارتكاب الحرام مع فتواك هذه؟.

فإن قلت: إن نص القضاء بالشاهد واليمين مخصص لنص «البينة على المدعى واليمين على من أنكر». قلنا: هذا تأويل وأنت تبطل التأويل وتذمه، وتظن أن كل ما وقع من المفاسد فى الإسلام منشأه التأويل فقط.

فإن قلت: إنما تذم التأويل الفاسد لا الصحيح. قلنا: من أين علمت أن تأويلك صحيح وتأويل خصمك فاسد؟ فهل وجدت فى نص أنه قال رسول الله ﷺ: إن قضاء باليمين والشاهد مخصص لقولى: «البينة على المدعى واليمين على من أنكر» فكل من تأول كلامى بغير هذا التأويل فتأويله باطل؟ وإذا ليس هذا منصوصا من الشارع فكما ساغ لك أن تؤول نص «البينة على المدعى واليمين على من أنكر» بالتخصيص بحديث القضاء باليمين والشاهد، فلخصمك أن يؤول نص القضاء باليمين والشاهد بحمله على القضاء على وجه المصالحة دون القضاء على وجه الحكم، وقد ذكرنا ما يؤيد ذلك من الأحاديث فى باب القضاء من الإعلاء فليراجع.

وللقضاء على وجه المصالحة نظائر فى قضايا رسول الله ﷺ، كالقضاء بين كعب وابن أبى حدرد، والقضاء بين الزبير واليهودى. فمن أين عرفت أن القضاء الذى كان باليمين والشاهد لم يكن من هذا القبيل بل كان تخصيصا لنص «البينة على المدعى واليمين على من أنكر»؟ وكيف قلت: إن الفتوى بعدم الجواز مخالف للنص مع أنك نفسك أولى بالمخالفة؟ لأنك إذا قلت بالتخصيص فقد تركت النص فى بعض المواضع، ومخالفك لم يترك نصا فى شئ من المواضع أصلا، بل عمل بكل منهما فى محله من غير تخصيص، فقد علم بذلك أن كلامه هذا حق، ولكنه أريد به الباطل، وأمثال هؤلاء الكلمات غرت سفهاء زماننا حتى خلعوا ربقة التقليد عن أعناقهم وسلقوا أئمة الهدى بألسنة حداد، وهاموا فى كل واد بالجهل والعناد. فالحذر! الحذر! من أن تغتر بأمثال هؤلاء الكلمات فإن ظاهرها حق وباطنها باطل.

وقال ابن القيم فى آخر الفائدة المذكورة: قد كان السلف الطيب يشتد نكيرهم وغضبهم على من عارض حديث رسول الله ﷺ برأى أو قياس أو استحسان أو قول أحد من الناس كائنا من كان، ويهجرون فاعل ذلك، وينكرون على من يضرب له الأمثال، ولا يسوغون غير الانقياد له والتسليم والتلقّى بالسمع والطاعة، ولا يخطر بقلوبهم التوقف

فى قبوله حتى يشهد له عمل أو قياس، أو يوافق قول فلان وفلان، بل كانوا عاملين بقوله: ﴿وما كان لمؤمن ولامؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم﴾ وبقوله تعالى: ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما﴾ وبقوله تعالى: ﴿اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء قليلا ما تذكرون﴾ وأمثالها.

فدفعنا إلى زمان إذا قيل لأحدهم: "ثبت عن النبى ﷺ أنه قال كذا وكذا"، يقول: "من قال هذا"؟ ويجعل هذا دفعا فى صدر الحديث، ويجعل جهله بالقائل به حجة له فى مخالفته وترك العمل به، ولو نصح نفسه لعلم أن هذا الكلام من أعظم الباطل، وأنه لا يحل دفع سنن رسول الله ﷺ بمثل هذا الجهل. وأقبح من ذلك عذره فى حيله إذ يعتقد أن الإجماع منعقد على مخالفة تلك السنة، وهذا سوء الظن بجماعة المسلمين، إذ ينسبهم إلى اتفاقهم على مخالفة سنة رسول الله ﷺ.

وأقبح من ذلك عذره فى دعوى هذا الإجماع وهو جهله وعدم علمه بمن قال بالحديث، فعاد الأمر إلى تقديم جهله على السنة. والله المستعان. ولا يعرف إمام من أئمة الإسلام البتة قال: "لا يعمل بحديث رسول الله ﷺ حتى يعرف من عمل به فإن جهل من بلغه الحديث من عمل به لم يحل له أن يعمل به"، كما يقوله هذا القائل اهـ.

قلت: هذه سفسطة جسيمة ومغلطة عظيمة فإن الأمة اتفقت على أنه لا يقبل كل حديث رويت عن رسول الله ﷺ، ولا يعمل به بمجرد قول الراوى: "قال رسول الله ﷺ" بل ينظر فيه هل هو ثابت من رسول الله ﷺ أم لا؟ وعلى الثانى هل هو مما يعمل به أو يترك؟ لكونه منسوخا أو مرجوحا. ومن جملة دلائل عدم ثبوت الحديث أو كونه منسوخا أو مرجوحا ترك الأمة العمل به، لأنه لو كان الحديث ثابتا معمولا به لم يكن يخفى على الأمة، وإن ظهر لهم فلا معنى لتركهم العمل به من غير وجه، فمن تصدى لتحقيق هذه الأمور ليس دافعا فى صدر الحديث، بل هو طالب لثبوته وكونه معمولا به.

ثم إذا تحقق عنده أنه لم يقل به أحد ساغ له أن يقول: إن هذا الحديث ليس بثابت أو منسوخ أو مرجوح للإجماع على ترك العمل به. وهو معذور فى دعوى الإجماع على ترك العمل به إذا لم يثبت عنده العمل به من أحد فالواجب على من يدعى أن الأمة

لم يتركوه بل عملوا به إثبات دعواه بنقل صحيح ثابت ممن عمل به، ولا يصح إلزامه بمجرد دعوى الثبوت، ونسبة الجهل وسوء الظن إليه، كما فعل هذا القائل.

وأما ما تلا من الآيات فلا يقول مسلم بخلافها، لأن هذا إذا ثبت أنه قول رسول الله ومعمول به، فلا تكون الآيات مما نحن فيه، لأن الكلام فيما نحن فيه فى نفس ثبوته من رسول الله ﷺ وكونه معمولا به.

وأما قوله: "إن السلف الطيب يشتد نكيرهم وغضبهم على من عارض حديث رسول الله ﷺ برأى أو قياس أو استحسان" فكلام مغالطى، لأنه رد ابن عباس حديث أبى هريرة فى الوضوء مما مسته النار، وفى الغسل من حمل الميت، وغضب لذلك أبو هريرة فإن كان فى غضب أبى هريرة حجة له ففى رد ابن عباس حجة لنا ولم يكن ذلك رداً لحديث رسول الله ﷺ بعد علمه أنه من رسول الله ﷺ، بل كان ذلك تخطئة لأبى هريرة فى روايته لظنه أنه أخطأ فى فهم الحديث، وإن كان له حجة فى غضب ابن عمر على ابنه حين رد قوله: "لا تمنعوا إماء الله المساجد" بقوله: "والله لنمنعن" فلنا حجة فى رد ابنه وهو من السلف الطيب، ولم يكن ذلك ردا منه للحديث، بل كان ذلك رداً لفهم ابن عمر حيث فهم منه إطلاق الأحوال والأزمنة والأمكنة، وكان مقصوده أن ذلك الحكم كان مخصوصا بزمان رسول الله ﷺ لصلاح ذلك الزمان، وليس هو فى زماننا لفساده.

ويدل عليه أيضا ما روى عن عائشة "أنه لو رأى رسول الله ﷺ ما أحدث النساء بعده لمنعهن من المساجد" وردت عائشة بعض أحاديث عمر وابنه، وبعض أحاديث أبى هريرة، ورد عمر حديث فاطمة بنت قيس، ولم يكن ذلك ردا منهم لأحاديث رسول الله ﷺ، بل كان ذلك تخطئة للرواة، ولا يعهد من السلف أنهم كانوا يقبلون قول كل من قال: "قال رسول الله ﷺ كذا" من غير تدبر فيه وتنقيد. فالحجة فى عمل السلف لنا لا له. وظهر منه أن أجل ما قال هذا القائل فى هذه الفائدة سفسطة بحتة ومغلطة صرفة.

قال العبد الضعيف: بل هو خلاف قول رسول الله ﷺ أيضا، فإنه أمرنا أن نعرض أخبار الآحاد على كتاب الله عز وجل وسنته المشهورة حيث قال: «ستفشو عنى أحاديث، فما أتاكم من حديثى فاقرأوا كتاب الله واعتبروا، فما وافق كتاب الله فأنا قلته وما لم يوافق كتاب الله فلم أقله» والموافقة يعم ما وافق نصا، أو وافق استنباطا، أو وافق

عموما، أو خصوصا، قال السخاوى فى "المقاصد": قد سئل شيخنا عن هذا الحديث فقال: إنه جاء من طرق لا تخلو من مقال وقد جمع البيهقى طرقه فى كتابه "المدخل" (ص١٧).

قلت: تعدد الطرق يفيد الحديث قوة ولو كان فى كل واحد منها مقال. وقد جاء فى بعض طرقه عند أبى يوسف بسند مرسل صحيح «اجعل القرآن والسنة والعادلة لك إماما». قال الطحاوى: والحاصل أن الحديث المروى إذا وافق الشرع وصدقه القرآن وما تظاهرت به الآثار لوجود معناه فى ذلك وجب تصديقه، لأنه إن لم يثبت القول بذلك اللفظ فقد ثبت أنه قال بمعناه بلفظ آخر، ألا ترى أنه يجوز أن يروى الراوى حديث رسول الله ﷺ بالمعنى وهو الغالب فى أخبار الآحاد، فلا يتيقن بكونه مرويا بلفظ رسول الله ﷺ إلا نادرا، ويجوز أن يعبر عن كلامه ﷺ بغير العربية لمن لا يفهمها، فيقال له: "أمرك النبى ﷺ بكذا، ونهاك عن كذا"، وقائله صادق. وإن كان المروى مخالفا للشرع يكذبه القرآن والأخبار المشهورة وجب أن يدفع ويعلم أنه لم يقله، وهذا ظاهر (١:٤٦٢ من المعتصر).

فهذا رسول الله ﷺ قد أمرنا بالتثبت فيما يروى عنه من الأحاديث بطريق الآحاد، ولو وجب علينا قبول كل ما روى عنه ﷺ لكان المحدثون الناقدون الحاكمون على بعض الأحاديث بالضعف وعلى بعضها بالوضع أول راد للحديث، وأكبر مخالف له، ولا يقول بذلك أحد له مسكة عقل أبدا فكذلك الفقها حكموا على حديث صححه المحدثون من طريق الاسناد بالضعف أو النسخ أو التأويل من طريق المعنى بعد ما عرضوه على كتاب الله والسنة المشهورة لا يجوز لأحد أن يطعنهم بمخالفة الحديث أو يرميهم بمخالفة النبى ﷺ، فإنهم أعرف الناس بمعانى كلام رسول الله ﷺ كما أن المحدثين أعرفهم بظاهره وإسناده فافهم، ولا تكن من الغافلين.

فائدة قيمة:

قال ابن القيم فى "إعلام الموقعين" (٢:٢١٨): قال نعيم بن حماد: ثنا ابن المبارك قال: سمعت أبا حنيفة يقول: "إذا جاء عن النبى ﷺ فعلى الرأس والعين، وإذا جاء من

الصحابة نختار من قولهم، وإذا جاء عن التابعين زاحمناهم". وقال فى (ص٢١٧): إن لم يخالف الصحابى صحابى آخر لعدم اشتهار قوله، أو لم يعلم اشتهاره وعدمه، فالذى عليه جمهور الأمة أنه حجة. هذا قول جمهور الحنفية، صرح به محمد بن الحسن وما ذكر عن أبى حنيفة نصا.

أقول: هذا ليس بمطلق، بل هو محمول على أن لا يغلب على ظنه خطأ ذلك الصحابى فى المسألة، لأنه إن غلب على ظنه خطأه بالنظر إلى دلائل شرعية ترجح خلافه فلا يكون قوله حجة فيه. والعلة فيه أن مبنى ترجح قوله هو مجرد قوله هو مجرد حسن الظن به مع الاعتقاد بكونه غير معصوم عن الخطأ، فلو ترجح خطأه عند المجتهد بالدلائل لا يبقى مجرد حسن الظن به دليلا. لأن الدليل فى حق المجتهد هو ظنه واجتهاده، فمتى يكون الراجح عنده صوابه بحسن الظن به وبعلمه وبفهمه وبدينه وتقواه كان ذلك الظن هو الحجة فى حقه، ولو غلب على ظنه أنه أخطأ فى المسألة خطأ اجتهاديا كان هذا الظن هو الحجة فى حقه.

فالحاصل أنه إذا لم يكن فى المسألة دليل غير قول الصحابى فقوله حجة فيه بحسن الظن به بأنه لا يقول ذلك إلا بالدليل، وإن كان هناك دليل آخر غير قوله فالحجة هناك ما غلب على ظن المجتهد أنه هو الصواب. هذا هو التحقيق، فاعرف ذلك.

قال ابن القيم فى "إعلام الموقعين" فى الفائدة الرابعة عشر (٢:٢٤٠): المفتى إذا سئل عن مسألة ويكون قصد السائل معرفة ما قاله الإمام الذى شهر المفتى نفسه باتباعه وتقليده دون غيره من الأئمة، فإذا عرف قول الإمام بنفسه وسعه أن يخبر به، ولا يحل له أن ينسب إليه القول ويطلق عليه أنه قوله بمجرد ما يراه فى بعض الكتب التى حفظها أو طالعها من كلام المنتسبين إليه، فإنه قد اختلطت أقوال الأئمة وفتاويهم بأقوال المنتسبين إليهم واختياراتهم، فليس كل ما فى كتبهم منصوصا من الأئمة، بل كثير منه يخالف نصوصهم، وكثير منه تخرج على فتاويهم، وكثير منه أفتوا به بلفظه أو بمعناه، فلا يحل لأحد أن يقول: "هذا قول فلان ومذهبه" إلا أن يعلم يقينا أنه قوله ومذهبه. فما أعظم خطر المفتى وأصعب مقامه بين يدى الله!

وقال فى الفائدة العشرين (ص٢٤٨): إن صاحب هذه المرتبة يحرم عليه أن يقول:

مذهب الشافعى (كذا) لما لم يعلم أنه نصه الذى أفتى به. أو يكون شهرته بين أهل المذهب شهرة لا يحتاج معها إلى الوقوف على نصه كشهرة مذهبه فى الجهر بالبسملة، والقنوت فى الفجر، ووجوب تبييت النية للفرض من الليل، ونحو ذلك.

فأما مجرد ما يجد فى كتب من انتسب إلى مذهبه من الفروع فلا يسعه أن يضيفها إلى نصه ومذهبه بمجرد وجودها فى كتبهم. فكم فيها من مسألة له لا نص فيها البتة ولا ما يدل عليه، وكم فيها من مسألة نصه على خلافها وكم فيها من مسألة اختلف المنتسبون إليه فى إضافتها إلى مقتضى نصه ومذهبه، فهذا يضيف إلى مذهبه إثباتها، وهذا يضيف إليه نفيها، فلا ندرى كيف يسع المفتى عند الله أن يقول: هذا مذهب الشافعى وهذا مذهب مالك، وأحمد، وأبى حنيفة؟ وأما قوله: "هذا مقتضى مذهب الشافعى" فلعمر الله لا يقبل ذلك من كل من نصب نفسه للفتيا حتى يكون عالما بمأخذ صاحب المذهب ومداركه وقواعده جمعا وفرقا، ويعلم أن ذلك الحكم مطابق لأصوله وقواعده بعد استفراغ وسعه فى معرفة ذلك فيها إذا أخبر أن هذا مقتضى مذهبه كان له حكم أمثاله ممن قال بمبلغ علمه. ولا يكلف الله نفسا إلا وسعها.

الرد على ابن القيم في مسألة التقليد

أقول: لاننكر أن التثبت فى هذا الباب من العزائم للمفتى إلا أنه لما جاز لكم أن تقولوا: "هذا قول رسول الله ﷺ"؛ لأنه رواه البخارى فى كتابه، أو لأنه صححه فلان. مع أنكم لا تعرفون مبنى هذا التصحيح، وإنما مبنى قولكم هذا هو الاعتماد على ديانة المصحح وأمانته وحذاقته بالفن، فكيف لا يجوز للمفتى الاعتماد على كتب المذهب التى يعتقد المفتى الديانة والأمانة والمهارة بمعرفة المذهب فى مصنفيها؟ وأما احتمال الخطأ فهو سواء فى الصورتين، لأن عامة أصول تنقيد الحديث ظنية ومختلف فيها بين الأئمة، ولو تأملت لوجدت منا شيء الخطأ فيما تنسب إلى رسول الله ﷺ أكثر مما ينسب المفتى إلى صاحب المذهب، فلما جاز لك نسبة قول إلى رسول الله ﷺ مع كثرة مناشى الخطأ فجواز نسبة القول إلى الإمام للمفتى مع قلة الاحتمالات أولى.

ومنكر التقليد لا يقول في دين الله إلا بالتقليد:

وظهر من هذا التحقيق أن ما قال هذا القائل فى أول هذه الفائدة:

"إنه لا يجوز للمقلد أن يفتى فى دين الله بما هو مقلد فيه وليس على بصيرة فيه سوى أنه قول من قلده دينه. هذا إجماع السلف كلهم"

قول باطل، لأن هذا القائل نفسه لا يقول فى دين الله إلا بالتقليد لأنه إذا قال: "هذا هو قول رسول الله ﷺ" قلنا له: هل سمعت ذلك من رسول الله ﷺ؟ فلا بد له أن يقول: لا، ثم نقول له: فمن أين قلت: إنه قال رسول ﷺ كذا؟ فلا بد له أن يقول: رواه فلان عن فلان، فنقول له: هل رأيت هؤلاء الرواة وجربتهم بنفسك أنه كانوا عدولا ثقات جامعين لشرائط الرواية؟ فلا بد له أن يقول: لا، بل قال فلان: إنهم عدول ثقات، ثم نقول له: هل رأى ذلك الفلان أولئك الرواة وجربهم بنفسه؟ فلا بد له أن يقول: لا، بل جرب بعضهم بنفسه، واعتمد فى البعض على قول الآخر، ووثق بعضهم بحذاقته ومهارته من غير أن يراه رؤية فضلا عن تجربته ثم نقول له: هل وجدت دليلا أن ما قال ذلك القائل هو صحيح؟ فلا بد له أن يقول: لا دليل عندنا على ذلك غير حسن الظن بالقائل والاعتماد على إمامته وحذاقته. ثم نقول له: لما جاز لك نسبة القول إلى رسول الله ﷺ بتقليد ذلك القائل وجاز له ذلك بتقليد الآخر، فكيف لا يجوز للمقلد أن يقول في دين الله بالتقليد؟.

وأما الفرق بين قولك فى دين الله بالتقليد وبين قول ذلك المقلد، فلا بد له أن لايقدر على فرق مؤثر بين التقليدين. فإذا ثبت أن هذا القائل أيضا قائل فى دين الله بالتقليد ثبت أن قوله ذلك قول باطل، ونسبته إلى السلف كلهم دعوى غير صحيحة.

وقد قال هذا القائل فى الفائدة التاسعة والعشرين (ص٢٥٤): لا تجد أحدا من الأئمة إلا وهو مقلد من هو أعلم منه فى بعض الأحكام. وقد قال الشافعى فى موضع من الحج: "قلته تقليداً لعطاء". فلما جاز للمجتهد أن يفتيى فى بعض المسائل بالتقليد فكيف لا يجوز للمقلد أن يفتى به؟ وهل هذا إلا تهافت.

وقال ابن القيم فى "إعلام الموقعين" (٢:٢٦٢): قول الشافعى: "إذا وجدتم فى

كتابى خلاف سنة رسول الله ﷺ فقولوا بسنة رسول الله ودعوا ما قلته"، وكذلك قوله: "إذا صح الحديث عن النبى ﷺ وقلت أنا قولا فأنا راجع عن قولى وقائل بذلك الحديث" وقوله: "إذا صح الحديث عن رسول الله فاضربوا بقولى الحائط"، وقوله: "إذا رويت حديثا عن رسول الله ﷺ ولم أذهب إليه فاعلموا أن عقلى قد ذهب"، وغير ذلك من كلامه صريح فى مدلوله وأن مذهبه ما دل عليه الحديث لا قول له غيره، ولا يجوز أن ينسب إليه ما خالف الحديث ويقال: هذا مذهب الشافعى، ولا يحل الإفتاء بما خالف الحديث على أنه مذهب الشافعى، ولا الحكم به. صرح بذلك جماعة من أئمة أتباعه حتى كان منهم من يقول للقارئ إذا قرأ عليه مسألة من كلامه قد صح الحديث بخلافها: فاضرب على هذه المسألة، فليست مذهبه، وهذا هو الصواب قطعا ولو لم ينص، فكيف إذا نص عليه وأبدى فيه وصرح فيه بألفاظ كلها صريحة فى مدلولها. إلى آخر كلامه.

وهذا كلام باطل لا يروج إلا على السفهاء، فإنه ليس فيه إجازة لكل أحد أن ينسب إليه ما شاء بمجرد صحة الحديث عنده ودلالته على خلاف قول الشافعى المنصوص عنه بمجرد رأيه، وإلا لكان فى مسألة واحدة للشافعى قولان متناقضان فى زمان واحد إذا صح الحديث فى خلافه عند واحد ولم يصح عند غيره، فإن الحديث قد يختلف فى صحته، وقد يختلف فى دلالته، ولا يقول به إلا جاهل.

وقد نقل عنه هذا القائل فى المجلد الأول من كتابه هذا: قال الشافعى فيما رواه عنه الخطيب فى "كتاب الفقيه والمتفقه" له: لا يحل لأحد أن يفتى فى دين الله إلا رجلا عارفا بكتاب الله بناسخه ومنسوخه، ومحكمه ومتشابهه، وتأويله وتنزيله، ومكيه ومدنيه، وما أريد به. ويكون بعد ذلك بصيرا بحديث رسول الله ﷺ، وبالناسخ والمنسوخ، ويعرف من الحديث مثل ما عرف من القرآن، ويكون بصيرا باللغة، بصيرا بالشعر، وما يحتاج إليه السنة والقرآن، ويستعمل هذا مع الإنصاف. ويكون بعد هذا مشرفا على اختلاف أهل الأمصار، وتكون له قريحة بعد هذا، فإذا كان هكذا فله أن يتكلم ويفتى فى الحلال والحرام، وإذا لم يكن هكذا فليس له أن يفتى "إعلام الموقعين" (١: ١٦).

فمن يشترط للمفتى أمثال هذه الشروط التى لا توجد إلا فى المجتهد المطلق كيف يجيز لكل أحد أن ينسب إليه ما لم يقله بمجرد صحة الحديث عنده ودلالته على خلاف

ما قاله الشافعى بظنه؟ وكيف يلتزم الشافعى بقول كل جاهل ويكون مفتيا بالجهل بعد ما كان مفتياً بالعلم؟ وقد حرم نفسه الفتوى على المفتى بالجهل.

هذا من أبطل الباطل، فقد بان منه بأوضح بيان أن ما فهمه من أقوال الشافعى ليس بمراد للشافعى، حاشاه من ذلك بل هو تسويل من نفسه. ولما كان هذا حالهم فى فهم كلام الأئمة حيث يجعلون كلامهم صريحا فيما هو غير مراد لهم قطعا فكيف يكون حالهم فى فهم كلام الرسول الذى شرطوا بفهم كلامه شروطا لا توجد إلا فى المجتهد المطلق؟ وإنما حقيقة هذه الأقوال هو إظهار الحقيقة الواقعة بأن الحجة هو قول رسول الله ﷺ لا قولى، فلا تظنوا قولى حجة مستقلة، وأنا أبرأ إلى الله مما قلته خلاف رسول الله ﷺ. وهذه الحقيقة لا تستلزم ما نسب هذا القائل إليه.رحمه الله من تجويز نسبة كل قول صح الحديث به عند كل قائل إليه.

فاعرف ذلك ولا تغتر بأمثال هذه الكلمات كما اغتر به هذا القائل ومن قلده فى أمثال هذه الهفوات والزلات من السفهاء، وقالوا: إذا صح الحديث بخلاف مذهب المجتهد يجب على كل أحد ترك قوله، لأنه ليس بمذهب لذلك الإمام، بل مذهبه هو ما صح الحديث. ولا كلام لنا فى أن مذهب المجتهد هو ما صح الحديث به، ولكن الكلام فى قولهم: "إن هذا بما صح الحديث بخلافه"، لأن القائل: إن كان جاهلا فهو ليس بأهل لتخطئة المجتهد، وإن مجتهدا فلا حجة فى قوله أيضا، لأن قول أحد المجتهدين ليس بحجة على الآخر. فإن قلت: إذا ينسد باب التقليد، لأن فى تقليد أحد المجتهدين تخطية للآخر. قلنا: حاشا وكلا! قال: التقليد أمر والتخطية أمر آخر، وليس بعين لها ولا مستلزما لها، كما لا يخفى.

سر عدم جواز ترك مذهب إلى مذهب آخر:

وبهذا تبين سر ما ذهب إليه الفقهاء من عدم جواز ترك مذهب إلى مذهب، لأن هذا إن كان على وجه التخطية للمذهب المتروك فهو ليس بأهل لها، وإن كان على وجه الترجيح فهو ليس أيضا من أهله، فلا وجه للانتقال إلا الهوى أو شىء لا يعتد به، فلا يجوز لا سيما إذا كان هذا الصنيع يفتح عليه باب اتباع الهوى والشهوات. فإن قلت:

إذا لم يكن من أهل الترجيح فكيف يختار مجتهدا للتقليد دون الآخر؟ قلت: ترجيح المجتهد لا يحتاج إلى دليل خاص بل يكفي فيه ميلان القلب إلى الذى يختاره للتقليد وحسن الظن به بوجه من الوجوه. بخلاف ترجيح المسألة على المسألة فإنه لا يكون إلا من دليل وهو ليس من أهل الاستدلال، هذا هو الفرق، فافهم.

قال العبد الضعيف: وأيضا فمنشأ ترجيح مجتهد على آخر كون مذهب الأول شائعا فى بلاده وتيسر الرجوع إلى علماء مذهبه وكتبه دون الثانى. ومن هنا ترى مذهب الشافعى شائعا بمصر والحجاز، ومذهب مالك فى المغرب، ومذهب أبى حنيفة فى فارس والروم والهند والسند وغيرها، لكثرة علماء هذه المذاهب فى تلك البلاد، فافهم، والله تعالى أعلم.

قال ابن القيم رحمه الله وغفر له فى الفائدة الثالثة والأربعين من "إعلام الموقعين" (٢:٢٦٣):

إذا كان عند الرجل الصحيحان (للبخارى ومسلم) أو أحدهما أو كتاب من رسول الله ﷺ موثوق بما فيه قيل له أن يفتى بما يجده فيه فقالت طائفة من المتأخرين: ليس له ذلك، لأنه قد يكون منسوخا أو له معارض، أو يفهم من دلالته خلاف ما يدل عليه، أو يكون أمر ندب فيفهم منه الإيجاب، أو يكون عاما له مخصص أو مطلقا له مقيد، فلا يجوز له العمل والفتيا حتى يسأل أهل الفقه والفتيا. وقالت طائفة: بل له أن يعمل به ويفتى به بل يتعين عليه، كما كان الصحابة يفعلون إذا بلغهم الحديث عن رسول الله ﷺ وحدث به بعضهم بعضا بادروا إلى العمل من غير توقف ولا بحث عن معارض، ولا يقول أحد منهم قط: هل عمل بهذا فلان و فلان؟ ولو رأوا من يقول ذلك لأنكروا عليه أشد الإنكار، وكذلك التابعون.

وهذا معلوم بالضرورة لمن له أدنى خبرة بحال القوم وسيرتهم، وطول العهد بالسنة وبعد الزمان وعتقها لا يسوغ ترك الأخذ بها والعمل لغيرها. ولو كانت سنن رسول الله ﷺ لا يسوغ العمل بها بعد صحتها حتى يعمل بها فلان وفلان لكان قول فلان وفلان عياراً على السنن ومزكيا لها وشرطا فى العمل بها، وهذا من أبطل الباطل. وقد أقام الله الحجة برسوله دون آحاد الأمة، وقد أمر النبى ﷺ بتبليغ سنته ودعا لمن بلغها، فلو كان

من بلغته لا يعمل بها حتى يعمل بها الإمام فلان والإمام فلان لم يكن فى تبليغها فائدة. وحصل الاكتفاء بقول فلان وفلان.

قالوا: والنسخ الواقع فى الأحاديث التى اجتمعت عليه الأمة لا تبلغ عشرة أحاديث البتة بل ولا شطرها، فتقدير وقوع الخطأ فى الذهاب إلى المنسوخ أقل بكثير من وقوع الخطأ فى تقليد من يصيب ويخطئ، ويجوز عليه التناقض والاختلاف، ويقول القول ويرجع عنه، ويحكى فى المسألة الواحدة عدة أقوال. ووقوع الخطأ فى فهم كلام المعصوم أقل من وقوع الخطأ فى فهم كلام الفقيه المعين. فلا يفرض احتمال خطأ لمن عمل بالحديث وأفتى به إلا وأضعاف أضعافه حاصل لمن أفتى بتقليد من لا يعلم خطأه من صوابه.

والصواب فى هذه المسألة التفصيل:

فإن كانت دلالة الحديث ظاهرة بينة لكل من سمعه لا يحتمل غير المراد فله أن يعمل به ويفتى به، ولا يطلب له التزكية من قول فقيه أو إمام، بل الحجة قول رسول الله ﷺ وإن كان خالفه من خالفه.

وإن كانت دلالته خفية ولايتبين المراد منها لم يجز له أن يعمل ولا يفتى بما يتوهمه مرادا حتى يسأل ويطلب بيان الحديث ووجهه.

وإن كانت دلالته ظاهرة كالعام على أفراده، والأمر على الوجوب، والنهى على التحريم، فهل له العمل والفتوى به؟ يخرج على أصل وهو العمل بالظواهر قبل البحث عن العارض وفيه ثلاثة أقوال فى مذهب أحمد الجواز، والمنع، والفرق بين العام والخاص، فلا يعمل به قبل البحث عن المخصص، والأمر والنهى فيعمل به قبل البحث عن المعارض.

وهذا كله إذا كان ثم نوع أهلية ولكنه قاصر فى معرفة الفروع وقواعد الأصوليين والعربية، وإذا لم يكن ثمة أهلية قط ففرضه ما قال الله تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ وقول النبى ﷺ: «ألا سألوا إذ لم يعلموا، فإنما شفاء العى السؤال». وإذا جاز اعتماد المستفتى على ما يكتبه المفتى من كلامه أو من كلام شيخه وإن علا وصعد من كلام إمامه فلأن يجوز اعتماد الرجل على ما كتبه الثقات من كلام رسول

الله ﷺ أولى بالجواز. وإذا قدر أنه لم يفهم الحديث كما لو لم يفهم فتوى المفتى فيسأل من يعرفه معناه كما يسأل من يعرفه معنى جواب المفتى، وبالله التوفيق.

بيان الفساد في كلام ابن القيم:

أقول: فى هذا الكلام خلل من وجوه:

الأول: أنه ما قال فى وجوب العمل بالحديث للعامي برأى نفسه والإفتاء بما يراه لم يقل ذلك من نص بل رأى مجرد، وقياس محض، واجتهاد صرف، فهل رأيه وقياسه واجتهاده حجة على الأمة، وليس رأى المجتهد وقياسه واجتهاده حجة عليهم؟ وليس هذا إلا مكابرة ومجادلة. ليت شعرى أين تذهب تلك المقدمات التى يحتجون بها على المقلدين من أذهانهم حين يوجبون على الأمة شيئا ويحرمون آخر من ظنونهم واجتهاداتهم، وآرائهم وقياساتهم، من أن الحجة فى قول الرسول لا فى قول فلان وفلان وغير ذلك، حتى لا يراعونها فى حقهم ويحتجون بها على غيرهم فهل هذا من الإنصاف فى شيء؟ فتدبر ذلك.

الرد على من زعم وجوب العمل بالحديث مطلقا:

والثانى: أنه نقل كلام الطائفة الموجبة للعمل بالحديث مطلقا ولم ينبه على فسادها، فوجب علينا التنبيه. فنقول: فيه مغالطات، الأولى: أنهم استدلوا للعمل بالحديث لغير المجتهد برأى نفسه بفعل الصحابة والتابعين، وهذا استدلال باطل، لأن من كان منهم مجتهدا كان يعمل باجتهاده، ومن لم يكن مجتهدا كان يعمل بفتوى المجتهد، ولا يعرف فيهم من يعمل باجتهاد نفسه وهو غير مجتهد، ومن ادعى فعليه البيان. ولو سلم لهم أنه كان فيهم من يعمل كذلك فكيف يجوز لهم الاحتجاج بفعله مع أنهم يقولون: إنه لا حجة فى فعل أحد، وقوله غير الرسول، فكان الواجب عليهم أن يحتجوا بنص اجتمعت[1] الأمة على صحته ودلالته على مدعاهم، وأنى لهم ذلك؟.

---

(١) وإنما قيدنا بذلك لأن النص المختلف فيه غير مفيد فيما نحن فيه، كما يظهر من جعلهم النسخ فى كلامهم مشروطا بهذا الشرط، كما ستقف عليه فيما بعد.

ومما يدل على فساد قولهم: "إن الصحابة كانوا يبادرون إلى العمل مما بلغهم عن رسول الله ﷺ من غير توقف ولا بحث عن معارض" أن أبا هريرة روي لابن عباس حديثا فى انتقاض الوضوء مما مسته النار ولم يعمل به ابن عباس بل رده، لما علم أن أبا هريرة أخطأ فيه، مع أن الحديث كان أصح مما يرويه البخارى وغيره على طريق المحدثين. لأن الوسائط بين البخارى ومسلم وغيرهما وبين النبى ﷺ كثيرة، ولم يكن هناك واسطة بين أبى هريرة وبين رسول الله ﷺ، وأبو هريرة كان أعدل وأوثق من رواة البخارى بكثير.

وكذا روى أبو هريرة لابن عباس حديثا من رسول ﷺ فى وجوب الغسل بحمل الجنازة ورده ابن عباس، لظنه أن أبا هريرة أخطأ فى الرواية.

وكذا عمر رد حديث فاطمة بنت قيس فى سقوط نفقة المتبوتة وسكناها، مع كون الحديث أصح بكثير مما يروى البخارى وغيره ويصححه.

فثبت أن ما نسبوه إلى الصحابة أنهم كانوا يبادرون إلى العمل بكل ما بلغهم من غير بحث عن معارض باطل محض. وكذلك ما نسبه إلى التابعين. لأن ابن عمر روى حديثا فى إذن النساء بالخروج إلى المساجد ولم يعمل ابنه بظاهره، بل ترك ظاهره للمعارضة بينه وبين النصوص المانعة من الزنا ومقدماته. ولو تفحص أحد لوجد لما قلنا نظائر. وبعد تسليم ما قالوا يقال لهم: إن الصحابة والتابعين لم يكن طريق هو طريق روايتهم ما المحدثين الذين يروون كل ما بلغهم على وجه التبليغ للفقيه والأفقه، بل كانت روايتهم على وجه الإفتاء، ومعلوم أن العالم إذا أفتى غير العالم بشيء لا يحتاج ذلك الغير العالم إلى البحث عن العارض، لأن البحث عن العارض من وظائف المفتى العالم لا من وظائف المستفتى الغير العالم، فلم يكونوا محتاجين إلى البحث عن المعارض.

بخلاف هذا العامل بالحديث الذى يرى الحديث فى كتب الحديث ويعمل به بنفسه ويفتى به غيره، لأنه محتاج إلى البحث عن المعارض، كما لا يخفى. فظهر أن القياس على الصحابة والتابعين قياس فاسد.

ومما يدل على فساد قولهم: "إن الأئمة الذين أجمعت الأمة على إمامتهم كانوا لا يجترون على الفتوى حتى يشهد لهم من يعتمدون قولهم إنهم أهل لذلك".

وقد روى ذلك[1] ابن القيم عن مالك، وروى أيضا عن الإمام أحمد أنه قال: "إن المفتى ينبغى له أن يحفظ أربع مائة ألف حديث ثم يفتى". إعلام الموقعين (٢:٢٤٩).

فلو كان من سيرة الصحابة والتابعين الإفتاء بكل ما بلغهم وصح سنده ما جهل هؤلاء الأمة ذلك منهم، ولو كانوا علموا ذلك منهم ما خالفوهم إلى غيره. فظهر من هذا التفصيل أن ما قاله مغالطة.

والثالث: أنه قال: "طول الزمان وبعده لا يسوغ ترك الأخذ بالسنن". ووجه كونه مغالطة أنه يوهم أن من ترك العمل بالحديث من المقلدين إنما يتركه لطول العهد بالسنة وبعد الزمان وعتقها، وهو باطل قطعا، ولا يقول به أحد من المسلمين بل تركهم العمل به ليس إلا بسوء الظن بأنفسهم، والاعتماد على أئمتهم. وصنيعهم هذا مثل صنيع هؤلاء فى تركهم بعض الأحاديث المروية عن رسول الله ﷺ للاعتماد على أئمتهم وأصولهم، وآرائهم وظنونهم. فظهر أن ما قالوه مغالطة صرفة.

والرابع: أنه قال: "لو كانت سنن رسول الله ﷺ لا يسوغ العمل بها بعد صحتها، حتى يعمل بها فلان وفلان لكان قول فلان وفلان عيارا على السنن ومزكيا لها وشرطا فى العمل بها".

ووجه كونه مغالطة أن معنى العيار أن يجعل أحد رأى نفسه حجة مستقلة، فما وافق رأيه واستحسنه قبله وما خالفه رده. ولا يفعله أحد من المسلمين بأحاديث رسول الله ﷺ، ولا يعتقده مقلد فى إمامه ذلك، فكيف يصح جعل قول فلان وفلان عيارا على السنن؟ وغاية عمل المقلدين فى فهم معانى الحديث كما اعتمد أهل الحديث أئمتهم فى نقد إسناده وتعديل رواته وجرحهم. ألا ترون أنكم لا تصححون حديثا ما لم يصححه أئمتكم، أ فتجعلون قولهم عيارا على السنن؟ وإذ ليس كذلك فكيف تجعلون قول فلان وفلان من الفقهاء عيارا عليها؟ بل قد تتركون حديثا بآراء أنفسكم مع أنكم لا تجعلون آرائكم عيارا على السنن. فكيف يصح منكم القول بأنهم جعلوا قول فلان وفلان عيارا

---

(١) هذا رأيته فى "إعلام الموقعين" ونسيت موضعه منه. قال العبد الضعيف: قد مر ذلك فى أول الكتاب فى (ص-٧ نقلا عن "تزيين الممالك بمناقب الإمام مالك" للسيوطى.

على السنن؟ فظهر أن ما قالوه مغالطة.

والخامس: أنهم قالوا: "قد أقام الله الحجة برسوله دون آحاد الأمة". ووجه كونه مغالطة أنهم أوردوا كلاما حقا وأرادوا به الباطل، لأن الحجية، إنما يكون من وجهين: الأول: الحجية لذات القائل، والثاني: الحجية لكونه كاشفا عن قول من له حجية. والقسم الأول من الحجية مختص بالله تعالى ولا يثبت لغيره، والقسم الثاني منها ثابت لرسول الله ﷺ، لكون قوله كاشفا عن قول الله تعالى، وللعلماء والمجتهدين من أمته لكون قولهم كاشفا عن قول الرسول. وهؤلاء أثبتوا الحجية للرسول ونفوها عن غيره من آحاد الأمة، فإن أرادوا من حجية قول الرسول القسم الأول وهو الحجية لذات القائل فهم مصيبون فى نفيها عن آحاد الأمة ولكنهم مخطئون فى إثباتها لرسول الله ﷺ، ومع ذلك لا يفيد هذا القول ما أرادوه منه؛ لأنه لا يقول أحد: إن قول آحاد الأمة حجة لنفسه. وإن أرادوا من الحجيـة فى كلا الموضعين القسم الثاني منها فهم مصيبون فى إثباتها لرسول الله ﷺ ومخطئون فى نفيها عن آحاد الأمة مطلقا.

ألا ترى أنهم يحتجون بقول أئمة الحديث فى أن هذا قول رسول الله ﷺ وهذا ليس من قوله، بل يحتجون على مخالفيهم بما يرون ويظنون أنه قول رسول الله ﷺ، فإن كانت الحجية منتفية عن آحاد الأمة مطلقا فكيف يسوغ منهم هذا الاحتجاج بآراء أئمتهم وآراء أنفسهم؟ فظهر أن ما قالوه مغالطة.

والسادس: أنهم قالوا: "قد أمر النبى ﷺ بتبليغ سننه ودعا لمن بلغها؛ فلو كان من بلغته لا يعمل بها حتى يعمل بها الإمام فلان لم يكن فى تبليغها فائدة، وحصل الاكتفاء بقول فلان وفلان".

ووجه كونه مغالطة أولا أنه حصر فائدة التبليغ فى أن يعمل به كل من بلغه برأى نفسه، وهذا باطل، لأن النص الذى أمر فيه رسول الله ﷺ بالتبليغ لم يذكر فيه هذه الفائدة للتبليغ لا تصريحا ولا إشارة فضلا عن حصر تلك الفائدة فى ما قاله، بل الفائدة التى أشار ﷺ فيه إليها بقوله: «فرب حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه» هو أن يفقهه الفقيه أو الأفقه ويرشد غير الفقيه إلى طريق العمل به، فيعمل هو بإرشاده وهدايته، ولا يقع فى الغلط بالعمل برأى نفسه كما وقع فيه هؤلاء القائلون

بوجوب العمل بكل ما بلغه باجتهاد رأيه، فالحديث حجة عليهم لا لهم.

ولو سلم لهم ما قالوا يقال لهم: إذا كان المقصود من التبليغ هو العمل بكل ما بلغه فكيف تتركون بعض الأحاديث وتأخذون بعضها، وتقولون على الشارع مقصود التبليغ؟ فدل ذلك على أن ما فهموا من الحديث غير صحيح، وما ألزموه ليس بلازم. وثانيا أنهم ألزموا حصول الاكتفاء بقول فلان على تقدير ترك العمل بالحديث برأى نفسه، ولا يخفى بطلان هذا الإلزام على من له أدنى فهم، لأنه لا علاقة بين ما جعلوه ملزوما وما جعلوه لا زما، لأن من ترك حديثا فى الظاهر لاكتفائه بقول إمامه فقد عمل بحديث آخر قد ذهب إليه إمامه، لاعتقاده فى إمامه أنه لم يكن ليخالف حديث رسول الله ﷺ إلا لكونه مخالفا لكتاب الله أو للسنة المشهورة أو منسوخا أو مؤوّلا بتأويل لم يعرفه أهل الظاهر من المحدثين ومع هذا فهو مسلم عندهم أيضا، لأنهم لا يجوزون العمل بالحديث بدون قول البخارى وأمثاله: "هذا صحيح ثابت" ومع ذلك لا يقولون بكفاية قولهم: فكيف يصح إلزامهم بحصول الكفاية بقول فلان وفلان؟ فظهر أن ما قالوه مغالطة.

والسابع: أنهم قالوا: "النسخ الواقع فى الأحاديث التى اجتمعت عليه الأمة لا تبلغ عشرة أحاديث البتة بل ولا شطرها، فتقدير وقوع الخطأ فى الذهاب إلى المنسوخ أقل بكثير من وقوع الخطأ فى تقليد من يصيب ويخطئ، ويجوز عليه التناقض والاختلاف، ويقول القول ويرجع عنه، ويحكى فى المسألة الواحدة عدة أقوال".

ووجه كونه مغالطة أولا أنه كان مقتضى المقابلة أن يقولوا: تقدير وقوع الخطأ فى ذهاب العامل بالحديث إلى منسوخ أقل بكثير من وقوع الخطأ فى ذهاب إمام ذلك المقلد إلى المنسوخ. ولا يخفى أنه تمويه وتلبيس، لأن احتمال ذهاب المجتهد إلى المنسوخ أبعد من احتمال ذهاب هذا العامل بالحديث إليه، فيكون تقليد المجتهد أولى.

وأما ما قالوا: "إن المجتهد يخطئ ويصيب، ويجوز عليه الاختلاف والتناقض، ويقول القول ويرجع عنه، ويحكى فى المسألة عنه عدة أقوال" فمسلم، ولكنه غير مضر لنا، لأن هذا العامل بالحديث برأى نفسه، وبرأى أئمة الحديث، وبقول الرواة، وكذا أئمته ورواتهم أيضا ليسوا بمعصومين، بل احتمال الخطأ منهم أكثر من احتمال الخطأ فى المجتهد، فظهر أن ما قالوه مغالطة محضة. وثانيا: أنهم سلموا فى هذا القول إن الذهاب إلى

المنسوخ المختلف فى كونه منسوخا ليس بخطأ، كما يدل عليه تقييدهم المنسوخ بكونه أجمعت عليه الأمة، فإن سلم لهم ذلك ينبغى أن لا يكون خطأ المجتهد الذى لم يتفق الأمة على كونه خطأ خطأ وموجبه أن لا يقول للمجتهد: إنه أخطأ فى شىء من أقواله لأنه لا يعرف من مجتهد أنه ذهب فى شىء إلى ما أجمعت الأمة على بطلانه، مع أن هؤلاء جعلوه مخطئا فى المسائل المجتهد فيها، ولم يجعلوا العامل بالحديث برأى نفسه مخطئا فى ذهابه إلى المنسوخ المختلف فى كونه منسوخا. وهل هذا إلا مغالطة مع مكابرة.

والثامن: أنهم قالوا: "وقوع الخطأ فى فهم كلام المعصوم أقل بكثير من وقوع الخطأ فى فهم كلام الفقيه المعين".

ووجه المغالطة فيه أولا أنهم جعلوا الحديث من كلام المعصوم وجعلوا كلام الفقيه من كلام نفسه، ولم يدروا أن كلام الفقيه أيضا مأخوذ من رسول الله ﷺ، وليس هو من عند نفسه، كما أن الحديث مأخوذ عنه. واحتمال الخطأ كما هو قائم فى أخذ المجتهد فكذلك هو قائم فى أخذ الرواة وتعديل المحدثين وتصحيحهم، لأن عامة الرواة غير مجتهدين وينقلون الحديث بمعنى فهموا من كلامه، فيحتمل الخطأ فى الأخذ، ويضاف إليه احتمال الكذب وعدم الضبط ثم الذين يوثقون الرواة ويعدلونهم لا يجربونهم بأنفسهم كما يظهر من توثيقهم لمن لم يلاقوه، بل عامة توثيقاتهم مبنية على ظنون وآراء وهم ليسوا بمعصومين عن الخطأ.

ثم الذين يصححون الحديث ويحسنونه فمبنى تصحيحهم وتحسينهم ليس إلا مجرد الظن وهم أيضا ليسوا بمعصومين عن الخطأ، فمع هذه الاحتمالات كيف يصح جعل الحديث من كلام المعصوم قطعا وكلام الفقيه من كلام نفسه قطعا، لاحتمال الخطأ فى الاجتهاد؟ مع أن احتمال الخطأ فى الحديث أكثر من احتماله فى كلام المجتهد، لقلة الوسائط بين المجتهد وبين رسول الله ﷺ وكثرتها بين المخرج للحديث ومصححه، ولقرب عهد المجتهد من رسول الله ﷺ ودقة فهمه وإصابة رأيه.

وثانيا أنه جعل العامل بالحديث مقلدا للمعصوم والمقلد مقلدا لمن لا يعلم خطأه من صوابه مع أنه كما أن المقلد مقلد لمن لا يعلم خطأه من صوابه كذلك العامل بالحديث مقلد لمن لا يعلم خطأه من صوابه، لأنه مقلد لرواة الحديث فيما يقولون: إنه من كلام

رسول الله ﷺ ثم هو مقلد لأئمة الحديث فى قولهم: فلان ثقة أو صدوق وغير ذلك، والحديث صحيح أو حسن إلى غير ذلك، ومع ذلك هو مقلد لنفسه فى ترجيح قول واحد من المحدثين عند الاختلاف فى الجرح والتعديل، والتصحيح، وبعد ذلك هو مقلد لنفسه فى ما يراه مدلول الحديث ومفهومه، وهؤلاء كلهم غير معصومين عن الخطأ فكيف يقال: إنه مقلد لمعصوم؟.

وثالثا: أنهم قالوا بكثرة احتمال وقوع الخطأ فى فهم كلام الفقيه بالنسبة إلى وقوعه فى فهم الحديث، وهو ظاهر البطلان، فظهر أن ما قالوه مغالطة.

والتاسع: أنهم قالوا: "لا يفرض احتمال خطأ لمن عمل بالحديث وأفتى به إلا وأضعاف أضعافه حاصل لمن أفتى بتقليد من لا يعلم خطأه من صوابه". ووجه المغالطة فيه ظاهر مما قلنا. وإنما مثل هذا العامل بالحديث برأى نفسه كمثل طبيب جاهل يعالج نفسه وغيره بالكتب الطبية، ويقول: أنا آخذ العلاج من جالينوس، والشيخ، وأمثالهما بلا واسطة، ولا حاجة لى إلى الحذاق من الأطباء العارفين بطريق العلاج، لكونهم آخذين عن فلان وفلان بوسائط كثيرة عن جالينوس. ولا يخفى سخافة ذلك وبطلانه، فظهر من هذا التفصيل والتحقيق أن كل ما قاله هذه الطائفة الموجبة للعمل بالحديث على غير أهله برأى نفسه أغلوطات ومكابرات.

الرجوع إلى بيان الفساد في كلام ابن القيم:

فلنرجع إلى ما كنا فيه من بيان الفساد فى كلام ابن القيم، فنقول:

الثالث من وجوه الفساد فى كلامه أنه صوب التفصيل بمجرد رأيه، ولاحجة فى رأيه.

والرابع: أنه قال: "إن كانت دلالة الحديث ظاهرة بينة لكل من سمعه لا يحتمل غير المراد فله أن يعمل به ويفتى به ولا يطلب له التزكية من قول فقيه أو إمام، بل الحجة قول رسول الله ﷺ وإن خالفه من خالفه"، وفيه أنه لا اختصاص بحجية قول رسول الله ﷺ بحديث ظاهرة الدلالة، بل هو حجة على الإطلاق، فما معنى هذا الاختصاص؟.

وإن قال: سلمنا أنه حجة مطلقا إلا أنا خصصنا الحديث الظاهر الدلالة بالعمل

لاحتمال وقوع الخطأ فى غيرها . قلنا : هذا الاحتمال موجود فى كل حديث . لأن احتمال الخطأ لا ينحصر فى فهم غير المدلول مدلولا ، بل له وجوه أخر ، ككونه معارضا بما هو أقوى منه أو كونه منسوخا ، وظهور الدلالة غير عاصم من مثل هذا الخطأ .

ثم ليس منصوصا فى حديث أنه ظاهر الدلالة بحيث لا يخفى دلالته على أحد ، بل هو مفوض إلى رأى هذا الجاهل ، فلا يبعد منه أن يظن غير ظاهر الدلالة ظاهر الدلالة ، كما لو رأى أحد فى كتاب حديث قوله ﷺ : «من قال لا إله إلا الله دخل الجنة» ولم يكن عارفا بغيره من الآيات والأحاديث ، فإنه لا يشك فى أن مدلوله أن قول لا إله إلا الله كاف للنجاة ولا حاجة إلى غيرها ، مع أن الحديث ليس بظاهر الدلالة فى هذا المعنى ، بل ولا خفيا . وكذا من رأى فى كتاب من كتب الحديث أنه «لا إيمان لمن لا أمانة له ، ولا دين لمن لا عهد له» . فإنه لا يشك فى أن مدلوله أن الخائن ومخلف العهد خارج من الإيمان ، مع أن الحديث ليس ظاهر الدلالة فى هذا المعنى ولا خفيا بالإجماع . فلا يفيد الجاهل هذا التفصيل فلا يكون صوابا .

والخامس: أنه حمل قوله تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ وقول النبى ﷺ: «ألا سألوا إذا لم يعلموا إنما شفاء العى السؤال» على من لم تكن فيه أهلية قط ، وأخرج منه من يفهم النص الظاهر الدلالة وبينها ، وهو فاسد . لأن الصحابة الذين قال النبى ﷺ فيهم: «قتلوه قتلهم الله ألا سألوا إذا لم يعلموا فإنما شفاء العى السؤال» كانوا أقدر على فهم النص من أولئك الجهال الذين يوجب ابن القيم عليهم العمل بالنص الظاهر الدلالة وأن يفتى به ، ولا يطلب التزكية من قول فقيه أو إمام ، وكانوا قد أفتوا فى زعمهم ، بنص هو ظاهر الدلالة غير خفى عند أحد ، ومع ذلك لم يعذرهم النبى ﷺ ولم يسقط عنهم السؤال .

فظهر أن ما جعله محمل النصين ليس هو بمحمل لهما . بل محملهما هو من لا أهلية فيه للاجتهاد وإن كان يفهم ترجمة النص . لأن الصحابة المذكورين ما كانوا جاهلين بالترجمة وإنما أخطأوا فى الاجتهاد حيث ظنوا أن شرط عدم وجود الماء متعلق بكل واحد من المرض والسفر والمجئ من الغائط وملامسة النساء ، ومع ذلك اعتبرهم الشارع جاهلين وأوجب عليهم السؤال .

فإن قلت: إنما أنكر رسول الله ﷺ عليهم الفتوى لأنهم أفتوا بنص لم يكن ظاهر الدلالة وبيّنها عند كل أحد بحيث لا يحتمل غيره، وإنما أوجبنا الفتوى بنص هو ظاهر الدلالة بينة لا يحتمل غيره عند أحد. قلنا: إذا أفتوا لوجوب الغسل على جريح شجوح الرأس بقوله تعالى: ﴿إن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا﴾.

بل كانوا يعلمون أن هذا نص يحتمل غير ما قلنا فلا بد لك أن تقول: لا، فنقول لك: فكيف تأمن الجاهل الذى توجب عليه الفتوى بالنص بالشرط المذكور أن لا يظن مثل ظن أولئك المفتيين ويزعم غير ظاهر الدلالة ظاهر الدلالة. فيضل ويضل، ويهلك ويهلك؟ فظهر أن ما قاله خطأ، وظهر منه أنه لما كان مثل هذا الحبر البحر يغلط فى فهم النصوص مثل هذا الغلط، فما ظنك بجهال يفتون بالحديث برأيهم.

والسادس: أنه قال: "إذا جاز اعتماد المستفتى على ما يكتبه المفتى فلأن يجوز اعتماد الرجل بما كتبه الثقات من كلام الثقات أولى بالجواز منهم".

وهو فاسد، لأن كلام المفتى يفهمه العامة ولا يخطئون فى فهمه إلا قليلا، وحديث رسول الله ﷺ ليس كذلك، بل يخطئ فى فهمه عندنا مثل ابن القيم وابن تيمية وأمثالهما، ويخطئ فى فهمه عندهم مثل أبى حنيفة والشافعى ومالك وأحمد وإبراهيم التيمى وأمثالهم، بل من هو أمثل منهم. فكيف يكون كلام المفتى وحديث رسول الله ﷺ سواء؟.

فظهر منه أن كلام ابن القيم فى هذه الفائدة كله فاسد، والصواب هو ما قاله الطائفة الموجبة للتقليد على العامى الغير المجتهد. وظهر منه ببيان واضح أن المقلد للمجتهد أقل خطرا من العامل بالحديث برأى نفسه إذا كان عاميا، وأبعد خطأ منه. ولو نظرنا إلى أن خطأ المجتهد كلا خطأ لكونه مأجورا فيه بخلاف خطأ غير المجتهد كفانا هذا الفرق فقط، فاحفظ ذلك واغتمنه. ونسأل الله العفو والعصمة من الخطأ والزلل، وبالله التوفيق.

وقال ابن القيم فى الفائدة التاسعة والأربعين من كتابه "إعلام الموقعين" (٢:٢٦٤): هل للمنتسب إلى تقليد إمام معين أن يفتى بقول غيره؟ لا يخلو الحال من أمرين. إما أن

يسأل عن مذهب ذلك الإمام فقط فيقال له ما مذهب الشافعى مثلا فى كذا كذا، أو يسأل عن حكم الله الذى أدى إليه اجتهاده، فإن سئل عن مذهب ذلك الإمام لم يكن له أن يخبره بغيره إلا على وجه الإضافة إليه، وإن سئل عن حكم الله من غير أن يقصد السائل قول فقيه معين فينا يجب الإفتاء بما هو راجح عنده وأقرب إلى الكتاب والسنة من مذهب إمامه أو مذهب من خالفه، لا يسعه غير ذلك. فإن لم يتمكن منه ترك الإفتاء فى تلك المسألة ولم يكن له أن يفتى بما لا يعلم أنه صواب فكيف بما يغلب على ظنه أن الصواب فى خلافه؟ ولا يسع الحاكم والمفتى غير هذا النية، فإن الله سائلها عن رسوله وما جاء به، لا عن الإمام المعين وما قاله، وإنما يسأل فى قبورهم ويوم معادهم عن الرسول ﷺ، فيقال له فى قبره: "ما كنت تقول فى هذا الرجل الذى بعث فيكم؟" ويوم القيامة يناديهم فيقول: ماذا أجبتم المرسلين؟ ولا يسأل أحد قط عن إمام ولا شيخ ولا متبوع غيره، بل يسأل عمن اتبعه وائتم به غيره، فلينظر بما ذا يجيب وليعد الجواب صوابا.

قلت: هل هذا إلا سفسطة تحته، لأن حكم الله عند المقلد هو ما هداه إليه إمامه دون ما ظنه هو نفسه أنه حكم الله، لأنه لو كان حكم الله فى حقه هو ما ظنه حكم الله لم يكن مقلدا، بل مجتهدا والمفروض خلافه؛ لأن المقلد ما دام مقلدا لا يعتمد على ظنه ويعتقد أن ما قاله الإمام هو الصواب، وإن لم نطلع على مأخذ هذا الحكم منه، فكيف يسوغ أن يفتى بغير مذهب الإمام؟.

فإن قلت: ليس هذا مما نحن فيه بل كلامنا فيما إذا ظن إمامه مخطئا فى هذه المسألة والصواب فيما يراه هو نفسه من حيث الدليل. قلنا: إن كان هو أهلا للاجتهاد فليس بما نحن فيه لأن كلامنا فى المقلد، وإن لم يكن أهلا فليس له أن يعتمد على ظنه ويخطئ إمامه بظن هو من بعض الظن، فكيف يترك مذهب إمامه، وكيف يقول: إن ما أرى هو حكم الله؟.

فإن قلت: كيف يجوز له التقليد مع أنه عرف حكم المسألة من الكتاب والسنة؟ والتقليد إنما يكون عند عدم العلم، لأن الله تعالى قال: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ فجعل سؤال أهل العلم مشروطا بعدم العلم، وهذا الشرط معدوم فيما نحن فيه، لأن المفروض أنه قد علم حكم الله من الكتاب والسنة. قلنا: المراد من العلم فى الآية

هو العلم الصحيح، والعلم الصحيح هو علم المجتهد دون علم الغير القادر على الاجتهاد؛ لعدم وجود شرائط من معرفة أدلة الأحكام وطرق الاستنباط مع الخلو عن الهوى، وسلامة الفهم وإصابة الرأى، فلا يكون علم المقلد علما صحيحا.

فإن قلت: إنما يصح ما قلت إذا لم يوافقه إمام جامع لشرائط الإفتاء، فأما إذا وافقه إمام من الأئمة الجامعين لشرائط الاجتهاد دل ذلك على أن علمه صحيح كعلم ذلك المجتهد الذى وافقه، فإنكم لا تنكرون صحة علمه.

قلنا: سلمنا أن علم ذلك المجتهد علم صحيح ولكن علمه لا يستلزم صحة علم هذا المقلد، لأن ظن المجتهد حجة وإن احتمل الخطأ، بخلاف ظن المقلد فإنه ليس بحجة، وإن كان صوابا، فلا يستلزم صحة علم ذلك المجتهد صحة علم هذا المقلد. ثم إن كان موافقة هذا الإمام حكما بصحة علمه يكون مخالفة إمامه حكما بخطأه، وإذا تعارضا تساقطا، فبقى مجرد رأيه وظنه وهو ليس بحجة، بخلاف ما إذا أفتى بتقليد أحد المجتهدين لأن المعتبر هناك علم المجتهد دون علم هذا المقلد، وهو علم معتبر صحيح حجة شرعا مع احتمال الخطأ.

وأما ما قال: "إن الله سائلهما عن رسوله وما جاء به لا عن الإمام المعين وعما قاله".

فالجواب عنه: أن مقصود المقلد من التقليد ليس هو اتباع لإمام معين، بل مقصوده هو اتباع الرسول، والإمام هاد إلى أوامره ونواهيه، وأحكامه وشرائعه.

فإن ساغ لكم تقليد البخارى ومسلم وغيرهما فى أن هذا حديث صحيح، أو حسن وهو ثابت من الرسول، أو ضعيف أو موضوع ومنكر، وليس بثابت من الرسول، فكيف لا يسوغ للمقلد تقليد الإمام فى قوله: "هذا هو حكم الرسول فى ظنى وعلمى؟" وقوله: أن لا يسأل الله المقلد عن الإمام المعين، فهل يسألكم عن البخارى ومسلم وأمثالهما، وأقوالهم وآرائهم، وظنونهم واجتهاداتهم؟.

فما جوابكم بين يدى الله عن هذا التقليد؟ فإن كان لكم جواب عنه فاهدونا إليه، حتى ننظر هل هو كاف لعذرنا عن التقليد للإمام أم لا؟.

فإن قلت: إنا لا نقلد إماما معينا أصاب أم أخطأ، بل نتحرى الصواب فأينما وجدناه أخذنا به، وأنتم تقلدون إماما معينا أخطأ أو أصاب. قلنا: كيف تعرفون أن

الصواب مع الذى أخذتم بقوله، أو مع الذى تركتم قوله يخالفكم فيه ويقول: إنه ليس بصواب؟ وإذ لا سبيل لكم إلى معرفة الصواب فى الباب فما ذا يفيدكم هذا التحرك والاضطراب بأن تأخذوا تارة قول هذا وأخرى قول هذا مع احتمال الخطأ فيما أخذتم، والصواب فيما تركتم؟ ولم لا تستريحون بتقليد إمام يغنيكم عن هذا الهيجان، ويسد عليكم باب تسويل الشيطان؟ وما الفرق بين التقليد لإمام معين وبين التقليد تارة لهذا وتارة لهذا؟.

فإن قلت: اعتقادنا الصواب فيما يقوله أئمتنا بالدليل واعتقاد المقلد من غير دليل، هذا هو الفرق. قلنا: إن كنتم أهلا للاستدلال فأنتم مجتهدون وكلامنا فى المقلد الذى هو ليس بأهل للاستدلال، وإن كنتم غير أهل له فاستدلالكم مع عدم الأهلية مثله كمثل مريض لا يعرف الطب ومع ذلك لا يقبل قول الطبيب الحاذق الماهر إلا بالاستدلال بالدلائل الطبية. وهل يفعل هذا غير الجاهل؟ وهل يمدح فعله هذا أحد من العقلاء؟.

وما قلتم: "إن المقلد يعتقد الصواب فيما يقوله إمامه من غير دليل" فهذا باطل أيضا، لأن دليله هو حذاقة إمامه ومهارته بالفن، وهو مكلف بهذا الاستدلال فقط دون غيره. فظهر أن ما قاله هذا القائل سفسطة محضة. ومنشأه عدم الفرق بين الاستدلال المقلد وظنه، واستدلال المجتهد وظنه. مع أن استدلال المقلد وظنه جهل واستدلال المجتهد وظنه علم صحيح وإن كان محتملا للخطأ.

فكيف يسع للمقلد أن يفتى بما يراه من حيث الدليل مع أنه فتوى بغير علم؟ وكيف يسع له أن يخطئ إمامه مع جهله وكون الخطأ فيما يراه أغلب من الخطأ فيما يراه إمامه؟ فاعرف ذلك ولا تغتر بأمثال هذه التسويلات والتهويلات، فقد اغتر بها كثير من السفهاء فضلوا وأضلوا. والله أعلم.

هل يجوز للمفتى أن يفتى بمذهب غيره إذا ترجح عنده؟:

قال ابن القيم فى الفائدة الخمسين من "إعلام الموقعين" (٢:٢٦٤): هل للمفتى المنتسب إلى مذهب بعينه أن يفتى بمذهب غيره إذا ترجح عنده؟ فإن سالكا سبيل ذلك الإمام فى الاجتهاد ومتابعة الدليل أين كان وهذا هو المتبع للإمام حقيقة فله أن يفتى بما

ترجح عنده من قول غيره، وإن كان مجتهدا بأقوال ذلك الإمام لايعدوها إلى غيرها فقد قيل: ليس له أن يفتى بغير قول إمامه، فإن أراد ذلك حكاه عن قوله حكاية محضة.

والصواب: أنه إذا ترجح عنده قول غير إمامه بدليل راجح فلا بد أن يخرج على أصول إمامه وقواعده، فإن الأئمة متفقة على قواعد الأحكام، ومتى قال بعضهم قولا مرجوحا فأصوله ترده ويقتضى القول الراجح، فكل قول صحيح فهو يخرج على قواعد الأئمة بلا ريب، فإذا تبين لهذا المجتهد المقيد رجحان هذا القول وصحة مأخذه خرج على قواعد إمامه فله أن يفتى به.

وهذا مغلطة عظيمة يغتر بها السفهاء، لأن الأصول العامة التى اتفقت عليها الأئمة لا ينتفع بها إلا المجتهد المطلق كقولهم: "إذا صح الحديث فهو مذهبنا"، ونحوه. ولا يمكن ذلك لمجتهد مقيد بتقيد بالأصول المختصة بهذا الإمام، وإذا لم يمكن ذلك له فكيف يصح تجويز خروجه عن مذهب الإمام بما هو ليس من وظائفه، بل هو من وظائف المجتهد المطلق؟ وهل هذا إلا تهافت وتناقض؟.

فلما كان هذا حال هذا المدعى للاجتهاد المطلق بأنه يناقض نفسه فى الاجتهاد الواحد حيث يجعل الشخص الواحد مجتهدا مقيدا ومع يجعله مجتهدا مطلقا، فكيف بمن يقلده فى فتاويه وأحكامه، ومجتهد فى الدين مغترا بفتاويه وأحكامه؟ ومن ههنا ظهر لك أنه لا بد فى الاجتهاد مع التدين ومعرفة الشرائع من إصابة الرأى وسلامة الفهم، وأن من لم يكن مصيبا فى رأيه سليما فى فهمه لا يستأهل أن يجتهد فى الدين وإن كان متدينا واسع العلم، فإنا لا ننكر تدين هذا القائل وسعة علمه ومع ذلك نعلم أنه غير مجتهد، لأن خطأه فى الاجتهاد أكثر وأشنع.

وهذا الكلام ليس منا إزراء به، لأنا نعلم أنه من عباد الله الصالحين المحبين لله ورسوله واتباع سنته، ولكن قلنا ذلك تنبيها على خطائه إيقاظا، وتنبيها بجهلة زماننا الذين يسلكون طريقه فى الاجتهاد مغترين بأمثال هذه الكلمات، ويشتمون السلف وينسبونهم إلى ما هم منه برآء. إلى ههنا تمت الرسالة المسماة بالدين القيم التى جعلناها فائدة ثالثة من هذه المقدمة.

الفائدة الرابعة

عن أبى هريرة أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «لا تجوز شهادة بدوى على صاحب قرية» رواه أبو داود وابن ماجة، وقال المنذرى: رجال إسناده احتج بهم مسلم فى "صحيحه" وقال الشوكانى فى "نيل الأوطار" (٨:٥٥٧): قال ابن رسلان: "إن الحديث محمول على من لم تعرف عدالته من أهل البدو، والغالب أنهم لا تعرف عدالتهم".

وهذا حمل مناسب، لأن البدوى إذا كان معروف العدالة كان رد شهادته لعلة كونه بدويا غير مناسب لقواعد الشريعة، لأن المساكن لا تأثير لها فى الرد والقبول، لعدم صحة جعل ذلك مناطا شرعيا ولعدم الضابطة، فالمناط هو العدالة الشرعية إن وجد للشرع اصطلاح فى العدالة وإلا توجه الحمل على العدالة اللغوية، فعند وجود العدالة يوجد القبول وعند عدمها يعدم. ولم يذكر ﷺ المنع من شهادة البدوى إلا لكونه مظنة لعدم القيام بما يحتاج إليه العدالة، وإلا فقد قبل ﷺ فى الهلال شهادة البدوى.

لا يجوز تخصيص الأصل الكلى بخبر الواحد:

قلت: هذا الكلام نص من الشوكانى على أنه إذا ورد الحديث مخالفا لقواعد الشرع وجب تأويل الحديث، ولا يجب تخصيص القواعد بذلك الحديث الشاذ الفاذ المحتمل للتأويل وهذا هو الأصل لأبى حنيفة الذى هو يمشى عليه فى الأحاديث المخالفة الظواهر للأصول الشرعية كحديث خيار المجلس والمصراة وغيرهما، ومع ذلك هو وأمثاله يطعنونه ويشنعون عليه بأنه خالف الحديث بالرأى وهل هذا إلا مكابرة صريحة من هؤلاء الرجال؟.

فثبت من هذا البيان أن الأصل الصحيح هو تأويل خبر الواحد إن أمكن، وتركه إن لم يمكن إذا عارض أصلا كليا. وأما تخصيص الأصل الكلى به فأصل فاسد، لأن التخصيص إنما يمكن إذا كان الحديث نصا فى المعارضة غير محتمل للتأويل ومساويا

للأصل الكلى فى القوة، لأن التخصيص لا يمكن بدون المعارضة، ولا معارضة مع احتمال التأويل والضعف. وإذ لم يمكن التخصيص فلا بد من أحد الأمرين، إما التأويل إن أمكن أو الترك إن لم يمكن. وبهذا يندفع كثير من مطاعن المخالفين، واحتجاجاتهم على أبى حنيفة.

الفائدة الخامسة

لما كان القياس مبنى لكثير من أحكام الشرع حجة من الحجج الشرعية وقد أنكره أهل الظاهر، وتعلقوا فيه بشبهات وأوهام مزلقة للعوام رأينا أن نتكلم عليها حفظا لهذا الأصل الشرعى، وصونا لأعراض المجتهدين عن وسمة الابتداع والإحداث.

القياس فطرة فطر الناس عليها:

فنقول: إنكار القياس رأسا مكابرة للفطرة التى فطر الناس عليها، لأن الناس كلهم يحتجون بالقياس حتى البله والصبيان فى الكتاب، لأن معلم الكتاب إذا ضرب صبيا على منكر انزجر عنه سائر الصبيان، لظنهم بأنفسهم أنهم لو فعلوا ذلك استحقوا العقاب مثله. وهذا مما يعرفه كل إنسان، ولا ينكره إلا مكابر مجاهر بإنكار العيان. وهذا أدل دليل على كون القياس فطريا فطر الله الناس عليها، بل ولم يتميز الإنسان من غيره من الحيوانات إلا لكونه يقيس الأمور بأشباهها. ويدرك الكليات من الجزئيات. ولذلك أرشدنا الله تعالى إليه فى مواضع لا تحصى من كتابه، ويتم به حجته على العباد.

إثبات حجية القياس بكتاب الله تعالى:

منها: قوله تعالى: ﴿إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له: كن فيكون﴾ فأرشدنا الله تعالى إلى قياس خلقة عيسى على نشأة آدم عليهما السلام بجامع كمال القدرة وعدم احتياجهما إلى الأب، وأتم به حجته على النصارى، فلو لا أن

القياس حجة لم يكن لهذا الكلام معنى، ولا يقول به مسلم أبدا.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وضرب لنا مثلا ونسى خلقه قال من يحيى العظام وهى رميم قل يحييها الذى أنشأها أول مرة﴾ إلى قوله: ﴿بلى وهو الخلاق العليم﴾. وفيه قياس النشأة الأخرى على النشأة الأولى، وعلى خلق النار من الشجر الأخضر، وعلى خلق السماوات والأرض بجامع كمال القدرة. فلو لم يكن القياس حجة لم يتم بهذا الكلام حجة.

جواب ابن حزم عن الاستدلال بالآية:

وأجاب عنه ابن حزم فى كتابه "إحكام الأحكام": فقال:

هذا من عجائبهم وطوامهم، ليت شعرى ما فى هذه مما يوجب القياس، أو أن يحكم فى أن لا يكون الصداق أقل مما يقطع فيه اليد، وأن يرجم اللوطى كما يرجم الزانى المحصن؟ ويكاد احتجاجهم بهذه أن يخرجهم إلى الكفر، لأنه تعالى لم يوجب أنه يعيد العظام من أجل أنه أنشأها أو ل مرة، ولا أخبر تعالى أن إنشائه لها أول مرة يوجب أن يعيدها، ومن ظن هذا فقد افترى، ومع ذلك فلو كان إنشاء الله تعالى العظام أو ل مرة يوجب أن يحييها ثانية لوجب ضرورة إذا أفناها أيضا بعد أن أنشأها أولا أن يفنيها ثانية بعد أن أنشأها ثانية.

وهذا ما لا يقولون، ولا يقول به أحد من المسلمين إلا جهم بن صفوان. ولو كان يجب ذلك أيضا لوجب أن يعيدهم إلى الدنيا ثانية، كما ابتدأهم وأنشأهم فيها أول مرة. هذا كفر مجرد لا يقول به إلا أصحاب التناسخ. فقبح الله كل احتجاج يضر صاحبه من الانقطاع والإذعان للحق إلى ما يؤدى إلى الكفر. فبطل تمويههم بهذه الآية، وصح أن معناها هو ما اقتضاه ظاهرها فقط، وهو أن القادر على خلق الأشياء ابتداء قادر على إحياء الموتى.

قد بين الله ذلك نصا إذ يقول: ﴿ومن آياته أنك ترى الأرض خاشعة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت. إن الذى أحياها لمحيى الموتى إنه على كل شىء قدير﴾ فبين عز

وجل أنه إنما بين بذلك قدرته على كل شيء، وإنما عارض الله تعالى بهذا قوما شاهدوا إن شاء الله تعالى للعظام من منى الرجل والمرأة وأقروا بذلك وأنكروا قدرته تعالى على إنشائها نشأة ثانية وإحيائها فأراهم الله تعالى فساد تقسيمهم لقدرته. وليس فى شيء منه أن نحكم لما لا نص فيه بالحكم بما فيه نص من تحريم أو إيجاب أو إباحة أصلا، وأن هذا كله باب واحد ليس بعضه مقيسا على بعض، ولا أصلا، والآخر فرعا. وإقدام أصحاب القياس وجرأتهم متناسبة فى مذاهبهم، وفيما يؤيدونها، نعوذ بالله من الخذلان، انتهى كلامه.

التنبيه على مغالطة ابن حزم:

ولا يخفى عليك ما فى هذا الكلام من المغالطة وسوء الفهم، لأنا سلمنا أن معناها هو ما اقتضاه ظاهرها، وهو أن القادر على خلق الأشياء ابتداء قادر على إحيائها وإنشائها ثانية، ولكنا نقول: إن هذا هو القياس. لأنه تعالى أثبت حكما يسلمونه فى النشأة الأولى فى نظيرها من النشأة الأخرى التى ينكرونها، بعلة يسلمونها فى الأولى، وهو كمال القدرة. ومعناه أن من كان قادراً على الأولى يجب أن يكون قادراً على نظيرها من الأخرى. وحاصله أن كون أحد المثلين مقدورا يوجب أن يكون الثانى مقدورا أيضا. وهل القياس شيء آخر سواه؟ وهل الإيجاب منافى القدرة أو الفعل؟.

فقوله: "إنه تعالى لم يوجب أنه يعيد العظام من أجل أنه أنشأها أول مرة" مسلم ولكنه لا يضرنا، لأنا لا ندعى إيجاب الفعل، وإنما ندعى إيجاب القدرة، وهذا مما لا ينكره مسلم. فإن من قدر على الإنشاء أولا يجب أن يكون قادرا عليه ثانيا بالإجماع. وتبين بذلك أن حكم المثلين واحد، وهو القياس بعينه.

وأما قوله: "إنه ليس فى شيء منه أن نحكم لما لا نص فيه بالحكم بما فيه نص من تحريم أو إيجاب أو إباحة أصلا" فباطل، لأنه لما ثبت بالآية أن حكم المثلين واحد وثبتت مماثلة ما لا نص فيه لما فيه نص ثبت له حكمه من الإيجاب والتحريم والإباحة ضرورة، وإنكاره مكابرة. فكيف يقول: إنه لا حكم فيها بأن نحكم لما لا نص فيه بالحكم بما فيه نص؟.

القدح في قياس معين لا يوجب القدح في أصل القياس:

وقوله: "إنه ليس فيه أن لا يكون الصداق أقل مما يقطع فيه اليد. وأن يرجم اللوطى كما يرجم الزانى المحصن" ففيه أنه لو ثبت مماثلة البضع لليد ثبت حكم أحدهما للآخر وإلا فلا يكون هذا قدحا فى أصل القياس، بل فى قياس مخصوص لعدم المماثلة، وهكذا لو ثبت كون اللوطى مماثلا للزانى ثبت حكم أحدهما للآخر وإلا فلا يكون ذلك قدحا فى أصل القياس بل فى هذا القياس بعينه لعدم المماثلة. ولا يضرنا ذلك، فإنا ندعى صحة أصل القياس ولا ندعى صحة كل قياس. لأنا نسلم أن من الأقيسة ما هو صحيح ومنها ما هو فاسد. فاندفع جل ما قاله، وظهر أنه من التمويهات التى تروج على السفهاء، لا من كلام أهل التحقيق والتدقيق. وقد أجاب ابن حزم عن أمثال هذه الاحتجاجات بمثل هذه الهذيانات فلا نطيل الكلام بذكره ورده.

ومن آياته الأحكام أنه قال تعالى: ﴿لا جناح عليهن فى آبائهن ولا أبنائهن﴾ وبقوله تعالى: ﴿ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن الآية﴾ فدل الله تعالى بذكر الآباء وغيرهم على من هو مثلهم من الأعمام والأخوال.

وأجاب عنه ابن حزم بأنا لم نعرف بحكم الأعمام والأخوال من هاتين الآيتين قياسا على الآباء وغيرهم، بل من قوله لعائشة: «إنما هو عمك فليلج عليك» ومن قوله: «لا تسافر المرأة إلا مع زوج أو ذى رحم محرم» فإنه يبيح لكل ذى رحم محرم أن يسافر بها، فإذا سافر بها فلا بد له من رفعها ووضعها ورؤيتها.

وهذا من أبطل الأقوال وأفسدها، لأن قوله لعائشة إن كان يدل على حكم الأعمام فهو لا يدل على حكم الأخوال إلا بالقياس. وقوله: «لا تسافر المرأة» إن كان يدل على جواز السفر معها فهو لا يدل على جواز كشف الوجه لها، لأن السفر مع أحد لا يستلزم كشف الوجه له، ومن ادعى ذلك فهو مكابر للعيان. ولو دل على ذلك لم يدل على جواز كشف الوجه له فى الحضر إلا بالقياس، فلم يكن له مفر عن القياس الذى فر منه.

الإجماع غير نافع لمنكرى القياس:

وقد نسى ابن حزم فلم يحتج هنا بالإجماع وهو يحتج فى أمثال ذلك به، ولو احتج به لكان أقوى من احتجاجه بالنصوص المذكورة وإن كان فاسدا، لأنا نقول: هل هذا الإجماع عن قياس أو نص؟ فإن قال: عن قياس، ثبت الحجة بالنص والإجماع، وإن قال: عن نص، فأين النص؟ فإن قال: قد نسوه فهو باطل بالبداهة، وإن قال: كتموه ثبت إجماعهم على أمر محرم وهو كتمان العلم وترك التبليغ عن الله ورسوله، ويبطل حجية الإجماع رأسا. فإن قال: الإجماع كاشف عن النص، فلم يلزم كتمان النص وترك التبليغ. قلنا: كونه كاشفا عن النص، لم يدل عليه دليل فلا يقول به إلا ابن حزم وأمثاله، ولا حجة فى قولهم، فلم يثبت كشفه عن النص ولم يندفع الإيراد.

ومنها: أنه قال تعالى: ﴿فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره، فإن طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا الآية﴾ فدل الله تعالى بذكر الطلاق على نظائره من الفسخ والموت.

وأجاب عنه ابن حزم بأن رسول الله ﷺ قال للقرظية المطلقة ثلاثا: «أ تريدين أن ترجعى إلى رفاعة؟ لا! حتى تذوقى عسيلته ويذوق عسيلتك» وهذا الحديث أعم من الآية وزائد على ما فيها، فوجب الأخذ به.

وفيه نظر، لأنه ليس فى الحديث ما يدل على أنه يشترط للرجوع ما هو أعم من الطلاق والفسخ والموت، حتى يكون أعم من الآية، بل ليس فيه أن يشترط له ذوق العسيلة. فهو بظاهره معارض للآية التى تشترط الطلاق للرجوع. فإن قال: إنما يكون معارضا لها لو دل على نفى اشتراط غير ذوق العسيلة وليس كذلك، فلا يكون معارضا لها، قلنا: إن لم يدل على نفى اشتراط غير العسيلة فهل هو يدل على اشتراط غير العسيلة؟ فإن قال: "نعم" فقد كابر البداهة وأظهر حيله، وإن قال: "لا" بطل قوله: "إن الحديث أعم من الآية وزائد عليها ما ليس فيها".

وبالجملة لا دلالة فى الحديث على أنه يشترط شىء آخر للرجوع من طلاق أو فسخ

أو موت بعد ذوق العسيلة، وإنما يعلم هذا الاشتراط من الآية، ولكنه ليس فيه ذكر لغير الطلاق، فلا يعلم هنا حكم الفسخ والموت إلا بالقياس. نعم! يثبت ذلك من الإجماع، إلا أنه لما لم يكن حكم الفسخ والموت منصوصا فى الكتاب والسنة فلا يكون مبنى الإجماع إلا بالقياس، فلا يفيدهم وجود الإجماع أيضا؛ لأن هذا الإجماع مثبت للقياس لا ناف له.

وبه يندفع كثير من الأجْوبة التى يحتج فيها ابن حزم بالإجماع ويقول: "لم نقل لهذا الحكم للقياس، بل بالإجماع"؛ لأنا لا ننكر الإجماع، بل نقول: إن أهل الإجماع هل قالوا ذلك قياسا أو بالنص؟ على الأول يثبت المطلوب وعلى الثانى يطالبون بإبداء النص، وليس عندهم.

إبطال قول ابن حزم في مسألة الإجماع:

وبه يبطل أيضا ما قال ابن حزم: "الإجماع لا بد أن يكون عن نص" وهو ظاهر البطلان بعد ما أسلفنا لك فى هذا الباب، ويبطله أيضا أنه قال ابن حزم فى باب الإجماع من كتابه: قالوا: لو كان الإجماع لا يكون إلا عن نص وتوقيف لكان النص محفوظا، لأن الله تعالى قال: ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ فلما لم يوجد ذلك النص علمنا أن الإجماع ليس عن نص.

والجواب عنه: أن هذا الكلام أوله حق، وآخره كذب. ونحن نقول: لا إجماع إلا عن نص، وذلك النص إما قولى أو فعلى أو تقريرى وكل منها محفوظ منقول، وما ليس منه نص فعلى أو قولى أو تقريرى منقول محفوظ فدعوى الإجماع فيه باطل انتهى بمحصله. لأن هذا القول منه يبطل حجية الإجماع رأسا، لأن الحكم إذ ذاك مستند إلى النص دون الإجماع فلا يكون حجة. ثم يلزم منه أن يكون دعوى الإجماع منه باطلا فى مسألة لم يبد فيها نصا قوليًا أو فعليا أو تقريريا، ولا يمكنه فى كثير من مسائل هذا الباب، كقوله: "إن المراد فى آيات العدة هى الممسوسات بالإجماع" و غير ذلك فاعرف ذلك والله أعلم.

مسألة عجيبة:

ومن عجائب ما قاله ابن حزم وغيره من أهل الظاهر: أنه لو طلق مسلم ذمية ثلاثًا ثم نكحت ذميا وذاق عسيلتها ثم طلقها لا تحل به للزوج الأول ولا لغيره، لأن نكاح الكفار صحيح وطلاقهم باطل، فهى بعد فى عصمة الزوج الثانى، فلا يحل لأحد نكاحها. واحتجوا له بأن أعمال الكفار باطلة غير ما صححه النص أو الإجماع، كالنكاح لأن أهل الجاهلية كانوا يتناكحون فأقر النبى ﷺ نكاحهم، وقد ولد هو ﷺ من تلك الأنكحة، فعلم أن نكاحهم صحيح، وانعقد عليه الإجماع أيضا.

الرد على من قال بهذه المسألة:

وهل هذا إلا جهل منهم، لأن أهل الجاهلية كما كانوا يتناكحون وأقرهم النبى ﷺ عليه كذلك كانوا يطلقون وأقرهم النبى ﷺ وانعقد عليه الإجماع أيضا. ومخالفة أهل الظاهر غير معتد به، لكونها من غير حجة.

وأما قوله تعالى: ﴿أولئك حبطت أعمالهم فى الدنيا والآخرة﴾ فقد انعقد الإجماع على أنها ليست بعامة بكل أعمالهم، فيكون منها ما هى صحيحة، ومنها ما ليست بصحيحة، ومهما لم يدر أن الطلاق من أى نوع هو لا يتم به الاحتجاج على بطلان طلاقهم. وإذ ليس فى قوله: ﴿حبطت أعمالهم﴾ نص على بطلان طلاقهم ولا على صحته طلبنا حكمه من أدلة أخرى، فعرفنا أن طلاقهم صحيح، لأن النبى ﷺ أقر طلاق أهل الجاهلية كما أقر نكاحهم.

ثم من المعاملات التى يستوى فيها المسلم والذمى كالنكاح والبيع والشراء وغيرها، فينبغى أن يكون حكمه كسائرها. ثم قد اعترف ابن حزم بأن أحكام الإسلام تثبت للكفار إلا ما خصه دليل، وأن الكفار مخاطبون بالشرائع كالمسلمين. ومعلومَ أن صحة الطلاق من أحكام الإسلام ولم يدل دليل على تخصيص الكفار منه كإعطاء الجزية، فيكون حكمهم فى ذلك حكم المسلمين.

ثم نصوص الطلاق لم يفصل بين المسلم والكافر، فيعمهم، ولا يجوز تخصيصاً بما

ثبت خصوصه بالنص والإجماع. ولا دليل فيه على أنه شامل للطلاق أعني قوله: ﴿حبطت أعمالهم﴾. فظهر أن ما قاله أهل الظاهر باطل، واحتجاجهم بقوله: ﴿حبطت أعمالهم﴾ على بطلان طلاق الكفار وتخصيص نصوص الطلاق به فاسد. فلما لم يثبت بطلان طلاق الكفار لم يصح ما قالوا: إن المنكوحة الذمية للمسلم المطلقة ثلثا لا تحل له بعد نكاح الذمى وطلاقه.

ومن آيات الأحكام: قوله تعالى: ﴿إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها﴾. فدل الله تعالى بذكر حكم المنكوحات المؤمنات على حكم المنكوحات الكافرات، لأن مبنى إسقاط العدة عن المؤمنات هو عدم المسيس لا الإيمان، ويستوى فيه المسلمات والكافرات، فيكون حكمهن كحكمهن.

وأجاب عنه ابن حزم بأن سقوط العدة عن الكافرات ليس بالقياس بل بالإجماع. وهو ساقط لأنا نتكلم فى الإجماع، فنقول: أهل الإجماع إما أن يكونوا أجمعوا عليه لنص ورد فى الكافرات بأنه لا عدة عليهن، أو لقياس الكافرات على المؤمنات، والأول باطل لأنه لا نص فيهن، والثانى مثبت للقياس.

وأجاب ابن حزم أيضا بأن الأصل براءة الذمة فلا يجب حق على أحد إلا لنص أو إجماع ولا نص فى وجوب العدة على الكافرات الغير الممسوسات ولا إجماع فلا تجب العدة عليهن. والجواب أن الله أوجب العدة على جميع المطلقات ولم يستثن منهن إلا المؤمنات غير الممسوسات، فيبقى الكافرات فى المنكوحات التى وجبت العدة عليهن، فقد وجد النص. فكيف يقول: إنه لا نص فيهن؟.

فإن قال: إن نصوص العدة تختص بالممسوسات بالإجماع وليس غير الممسوسات داخلا فيها. قلنا: مبنى هذا الإجماع هو قياس الكافرات على المؤمنات، لأنهم لما ألحقوا الكافرات الغير الممسوسة بالمؤمنات الغير الممسوسة بالقياس بالاتفاق حصل الإجماع على أن المراد فى آيات العدة هى الممسوسات فقط. فلا حجة لهم فى هذا الإجماع الذى مبناه على القياس. لأنهم يبطلون القياس، وببطلان القياس يبطل الإجماع، فلما بطل الإجماع بقيت الكافرات داخلة فى آيات العدة.

فإن قال: إنه قال: إنه ليس مبنى الإجماع على القياس بل هو مبنى على النص

طالبناهم بالنص ونقول: أين النص الذى هو مبنى الإجماع؟ ولا يمكنهم إراءة النص، فيكون قولهم بلا حجة ويكون باطلا، فثبت القياس وبطل الإنكار.

هل الاعتبار والقياس أمران مختلفان؟

ومنها: وقوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولى الأبصار﴾، وأجاب عنه ابن حزم: بأنه ليس معنى العبرة والاعتبار هو القياس، وإنما معناه هو التفكر والتدبر. فالله تعالى أمرنا أن نتفكر فى عظيم قدرته فى خلق السماوات والأرض وما حل بالعصاة، كما قال تعالى فى قصة إخوة يوسف: ﴿لقد كان فى قصصهم عبرة لأولى الألباب﴾، وقال تعالى: ﴿إن لكم فى الأنعام لعبرة﴾. وليس معناه أنه كان فى قصصهم قياسا، وإن لكم فى الأنعام لقياسا.

وهو جواب ساقط: لأنا لو سلمنا أن معنى العبرة والاعتبار هو التدبر والتفكر فى الشىء فلا نسلم أن معناه هو التفكر فى الشىء مطلقا، بل معناه هو التفكر فى حال الشىء للاستدلال بحاله على حال نظيره، وهو الذى نسميه قياسا: ولو قلنا: إن معناه هو القياس لا التفكر والتدبر لم يكن بعيدا، لأن الاعتبار يتعدى إلى مفعولين، يقال: "اعتبرت ذلك به"، والتفكر والتدبر لا يتعدى إلى المفعولين، فلا يكون معناه ذلك، بل معناه هو القياس، لأن معناه قست ذلك به. فبطل الجواب واستقام الاحتجاج، وسيأتى لهذا مزيد بحث.

ومنها: قوله تعالى: ﴿ولا تقل لهما أف﴾ فدلنا الله تعالى بقوله: "أف" على أن ما هو مثله أو أشد منه فى الإيذاء منهى عنه.

وأجاب عنه ابن حزم: بأنه لا دلالة فى هذا القول على تحريم غير قول: "أف" من القتل، والضرب، والسب، والشتم، و غير ذلك. وإنما قلنا بحرمة هذه الأمور لقوله تعالى: ﴿ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما، واخفض لهما جناح الذل﴾. والدليل على أن نهى الله تعالى عن أن يقول المرء لوالديه "أف" ليس نهيا من الضرب والقتل وغيرهما أن من حدث عن إنسان قتل آخر أو ضربه حتى كسر أضلاعه وقذفه بالحدود وبصق فى وجهه، فشهد عليه من شهد ذلك كله، فقال الشاهد: إن زيدا يعنى القاتل أو القاذف الضارب

قال لعمرو: "أف" يعنى المقتول أو المضروب أو المقذوف لكان بإجماع منا ومنهم كاذبا آفكا شاهد زور مفتريا مردود الشهادة. فكيف يريد هؤلاء القوم منا أنه نحكم بما يقرون أن كذب؟.

وهذا باطل، لأن مفاده أن قوله: "أف" ليس معناه اللغوى القتل والضرب والقذف، وهذا جهل ليس له نظير فى كلام أهل العلم، لأن أهل القياس لا يدعون أن الضرب والشتم والقتل داخل فى مفهوم "أف" لغة، وإنما يستدلون به على صحة القياس، ويقولون: إنما نهى الله عن قوله: "أف" لأن فيه تأذيا للوالدين، فما فيه تأذ أزيد منه كالشتم وغيره يكون منهيا عنه بالأولى. فهم يقيسون القتل والشتم على قوله: "أف"، ولا يجعلونه مدلولا لغويا له.

أ لم يدر هذا القائل: إنه لو كان القتل والضرب مدلولا لغويا له لكان حرمة القتل والضرب منصوصا عليه لا قياسا على المنصوص؟ فظهر أن هذا الكلام من أقبح حيله وأشنعه. واحتج أهل القياس بآيات أخر وأجاب عنها ابن حزم بأمثال هذه الهذيانات فلا نطيل الكلام بذكرها.

فلما ثبت حجية القياس من كلام الله وفطرة الناس فلا حاجة لنا إلى دليل غيره، ولكنا نقول: حجية القياس ثابتة من كلام الرسول أيضا. وهذا من وجوه.

إثبات حجية القياس بالسنة

منها: أنه ﷺ أنذر الناس بقوم يأتون فى آخر الزمان يسمون الخمر لغير اسمها ليستحلوها بذلك ووجه الدلالة أن هذا النص كما يدل على عدم مشروعية تسمية الخمر بغير اسمها للاستحلال كذلك هو يدل على عدم مشروعية تسمية سائر الأشياء المحرمة بغير اسمها لهذا الغرض، كما هو مسلم عند ابن حزم أيضا، وليس ذلك إلا من جهة القياس. فالقياس ثابت.

ومنها: أن النبى ﷺ ذكر علل الأحكام وأوصافها المؤثرة فيها ليدل على ارتباطها بها وتعديها بتعدى أوصافها وعللها كقوله فى نبيذ التمر: «تمرة طيبة وماء طهور» وقوله:

«إنما جعل الاستئذان من أجل البصر» وقوله: «إنما نهيتكم من أجل الرأفة بكم» وقوله فى الهرة: «ليست بنجس، إنها من الطوافين عليكم والطوافات» ونهيه عن تغطية رأس محرم الذى وقصته ناقته، ومنعه من الطيب معللا بأنه يبعث يوم القيامة ملبيا، وقوله: «إنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم» ذكره تعليلا لنهيه عن نكاح المرأة على عمتها وخالتها، وقوله: «لا يتناجى اثنان دون الثالث فإن ذلك يحزنه» وقوله: «إذا وقع الذباب فى إناء أحدكم فامقلوه فإن فى أحد جناحيه داء، وفى الآخر دواء، وإنه يتقى بالجناح الذى فيه الداء» وقوله: «إن الله ورسوله ينهيانكم عن لحوم الحمر فإنها رجس» وقوله لما سئل عن مس الذكر هل ينقض الوُضوء؟ فقال: «هل هو إلا بضعة منك»؟ وقوله فى ابنة حمزة: «إنها لا تحل لى إنها ابنة أخى من الرضاعة» وقوله فى الصدقة: «إنها لا تحل لآل محمد، إنما هى أوساخ الناس».

ومنها: أنه وقد قربَ النبى ﷺ الأحكام إلى أمته بذكر نظائرها وأسبابها، وضرب لها الأمثال. فقال له عمر: "صنعت اليوم يا رسول الله أمرا عظيما، قبلت وأنا صائم" فقال له رسول الله ﷺ: «أ رأيت لو تمضمضت بماء وأنت صائم»؟ فقال عمر: "لا بأس بذلك». فقال رسول الله ﷺ: «فصم». ولو لا أن حكم المثل حكم له وأن المعانى والعلل مؤثرة فى الأحكام نفيا وإثباتا لم يكن لذكر هذا التشبيه معنى، فذكره ليدل به على أن حكم النظير حكم مثله، وأن القبلة التى هى وسيلة إلى الوطى كوضع الماء فى الفم الذى هو وسيلة إلى شربه، فكما أن هذا الأمر لا يضر فكذلك الآخر.

وقد قال ﷺ للرجل الذى سأله فقال: "إن أبى أدركه الإسلام وهو شيخ كبير لا يستطيع ركوب الرحل، والحج مكتوب عليه، أ فأحج عنه"؟ قال: «أنت أكبر ولده»؟ قال: "نعم". قال: «أ رأيت لو كان على أبيك دين فقضيته عنه أكان يجزئ عنه»؟ قال: "نعم". قال: «فحجٌ عنه». فقرب الحكم من الحكم، وألحق النظير بالنظير. وأكد هذا المعنى بضرب من الأولى وهو قوله: «اقضوا! الله، فالله أحق بالقضاء».

ومنه الحديث الصحيح: أن رسول الله ﷺ قال: «وفى بضع أحدكم صدقة»، قالوا: "يا رسول الله! يأتى أحدنا شهوته، ويكون له فيها أجر؟" قال: «أ رأيتم لو وضعها فى حرام أ كان يكون عليه وزر؟»، قالوا: "نعم"، قال: «فكذلك لك إذا وضعها فى

الحلال يكون له أجر»، وهذا من قياس العكس الجلى البين. وهو إثبات نقيض حكم الأصل فى الفرع لثبوت ضد علته فيه.

ومنه الحديث الصحيح: أن أعرابيا أتى رسول الله ﷺ، فقال: "إن امرأتى ولدت غلاما أسود، وإنى أنكرته". فقال له رسول الله ﷺ: «هل لك من إبل؟» قال: "نعم". قال: «فما ألوانها؟» قال: "حمر". قال: «هل فيها منْ ورق؟» قال: "إن فيها لورقا". قال: «فأنى ترى ذلك جاءها؟» قال: "يا رسول الله! عرق نزعه". قال: «ولعل هذا عرق نزعه». ولم يرخص له فى الانتفاء منه.

ومنه: أنه قال للمستحاضة التى سألته هل تدع الصلاة زمن استحاضتها فقال: «لا، إنما ذلك عرق وليس بالحيضة» فأمرها أن تصلى مع هذا الدم، وعلل بأنه دم عرق وليس بدم حيض وهذا قياس بتضمن الجمع والفرق.

ومنه: قوله لأم سليم حين قالت: "أو تحتلم المرأة يا رسول الله؟": «إنما النساء شقائق الرجال». فبين أن الرجال والنساء شقيقان ونظيران لا يتفاوتان ولا يتباينان فى ذلك. وهذا يدل على أن من المعلوم الثابت فى فطرهم أن حكم الشقيقين والنظيرين حكم واحد، سواء كان ذلك تعليلا منه ﷺ للقدر أو للشرع أو بكليهما، فهو دليل على تشابه القرينين، وإعطاء أحدهما حكم الآخر.

وقوله ﷺ: «فمن أجرب الأول؟» لأن معناه أن القول بالتعدية غير صحيح، لأنه لا يصح فى الأول. وإذ لم يصح فى الأول لا يصح فى الثانى والثالث وغيرهما، لكونها متماثلة. فأثبت للثانى والثالث حكم الأول للتماثل.

وقوله ﷺ: «لا ينهاكم ربكم من الربا ويقبلها منكم» فجعل أداء الركعات مكان الركعتين فى حكم الربا قياسا عليه.

وقوله ﷺ: «لا يلدغ المؤمن من جحر واحد مرتين»، فدل بذاك على أن المؤمن يقيس المرة الثانية على المرة الأولى به. وهو تصحيح للقياس منه ﷺ. فهذه وجوه الاستدلالات من الحديث.

أجوبة ابن حزم والرد عليها

ورام ابن حزم التفصى عن بعضها فأجاب عن قوله: «أو رأيت لو تمضمضت بماء وأنت صائم»؟ بأنه لو لم يكن فى إبطال القياس إلا هذا الحديث لكفى، لأن عمر ظن أن القبلة تفطر الصائم قياسا على الجماع. فأخبر ﷺ أن المتماثلة والمتقاربة لا تستوى أحكامها، لأن المضمضة لا تفطر، ولو تجاوز الماء الحلق عمدا لأفطر، وأن الجماع يفطر، والقبلة لا تفطر. وهذا هو إبطال القياس.

وهذا تمويه باطل منه، لأنا نسلم أن فيه إبطالا لقياس عمر، ولكنه إن أبطل قياسا فقد أثبت قياسا آخر وحاصله أن قياسك القبلة على الجماع قياس غير صحيح والصحيح هو قياسها على المضمضة، لأن الشرب والجماع كليهما مفطر، والشرب يكون من الفم والجماع لا يكون من الفم، فالمضمضة أقرب من الشرب من قرب القبلة من الجماع، فمتى لم يكن المضمضة مفطرا فأن لا يكون القبلة مفطرا أولى. فالحديث مثبت للقياس وليس بمبطل له كما زعم هذا القائل.

وأما دعواه: أن القبلة أقرب شبها من الجماع لأنهما من باب اللذة، فباطل. لأنهما إن كانا من باب اللذة فالمضمضة والشرب كلاهما من باب تسكين العطش ومن قبيل إدخال الماء فى الباطن. لأن الفم ظاهر من وجه وباطن من وجه، ولهذا لم يجب غسله فى الوضوء مع كونه داخلا فى الوجه، ووجب غسله فى الجنابة. ولم يفهم ابن حزم حقيقة استدلال رسول الله ﷺ، فزعم أن القبلة إلى الجماع أقرب من المضمضة إلى الشرب. وهذه بلادة عظيمة، ولو كان كما قال لكان قياس عمر أصح من قياس رسول الله ﷺ، وهو باطل، إذ لا معنى لرد القياس الأقرب إلى شيء بالأبعد منه.

إيراد ابن حزم على المالكيين والجواب عنه

ثم أورد على المالكيين، فقال: "هذا الحديث حجة عليهم إذ هم يستحبون المضمضة فى الوضوء للصائم ويكرهون القبلة له". وهذه بلادة أخرى منه، لأن وجه استحبابهم للمضمضة أنه من سنن الوضوء، وندب الشرع إليها من غير فرق بين الصائم وغيره، وليس هكذا هو القبلة، وإذا ليست مما ندب إليه الشرع، وفيه احتمال أن يكون مفضيا إلى الجماع فيكون مكروهاً. هذا هو الفرق. وهذا الفرق غير مؤثر فى قياس رسول الله ﷺ كما لا يخفى، فاندفع ما أورد.

وأجاب عن قوله: «لا يلدغ المؤمن من جحر واحد مرتين» بأنه لا قياس فيه. وإنما هو نقل لفظ من معنى إلى معنى آخر وهو مبنى على عدم فهم وجه الاستدلال، لأنه زعم أنا نقيس غير الجحر على الجحر المذكور فى الحديث، وليس كما زعم. لأن معناه أن من فطرة المؤمن أنه إذا لدغ من جحر وتأذى من شئ مرة يقيس المرة الثانية على الأولى ولا يقربه. فثبت من الحديث صحة القياس، وأنه من فطرة المؤمن.

وأجاب عن قوله: «لو كان على أبيك دين» أنه ليس فى هذا الحديث قياس، وإنما هو نص جلى؛ لأن الله تعالى قال: ﴿من بعد وصية يوصى بها أو دين﴾ والدين فيه أعم من أن يكون حقا لله تعالى أو حقا للناس، فالمسألة من المنصوصات لا من المسائل القياسية. وهذه سفاهة عظيمة وبلادة وخيمة، لأن السائل إنما كان سأل عن الحج عن الميت. فجعل رسول الله ﷺ الحج على الميت دين الله عليه، وحج السائل عنه قضاء دين الله عنه، وقاسه على قضاء دين الناس عنه، وهذا كله جلى لا يخفى إلا على من هو أبلد من الحمار، فثبوت القياس به من أجلى البديهيات، وإنكاره مكابرة ولداد.

وأما قوله: إنه ثابت من النص الجلى وهو قوله: ﴿من بعد وصية يوصى بها أو دين﴾ فباطل، لأن المراد فيه من الدين هو الدين المالى لا كل دين من الصلاة والصوم والحج، لأن ذلك الدين متعلق بالتركة، والصلاة وغيرها ليس من التركة، فلا يشملها

الدين المذكور فى الآية.

فلو سلم أن المراد فيه من الدين أعم من حق الله وحق العبد لم يكن فيه حجة. لأن مفهوم الآية أن الميراث إنما يجرى فى مال الميت بعد إخراج الوصية وأداء الدين منه. ولم يكن سؤال السائل عما يجب فى تركته، وإنما كان سؤاله عن الحج عنه، وهو ليس من تركته، فلا تعلق للنص بسؤاله، ولذا لم يحتج رسول الله ﷺ بهذه الآية، بل أجابه بالقياس. ولو سلم أنه ثابت من النص أيضا فهو لا يضرنا، لأن مرادنا أن النبى ﷺ احتج بالقياس لا بالنص. وهذا يدل على حجية القياس.

إيراد ابن حزم والجواب عنه:

ثم أورد ابن حزم أنهم لا يقولون بقضاء الصوم عن الميت قياسا على الحج، مع أن النص قد ورد فى الصوم أيضا كوروده فى الحج، فهم يخالفون قياس رسول الله ﷺ ونصه، ثم هم يقولون: إن دين الناس أحق بالقضاء من دين الله، ولا يقضون الزكاة وسائر حقوق الله من صلب تركته، كما يقضون ديون الناس منه.

والجواب عنه: أنه لا خلاف لأحد فى أنه لو قضى أحد دين أحد فى حياته مع قدرته صح ذلك، ولو صام عنه أو صلى أو حج لم يصح، فهذا إجماع منهم على أن دين الله ليس كدين الناس من كل الوجوه.

وقوله: «دين الله أحق» ليس على إطلاقه وعمومه، وإنما هو محمول على بعض الأحوال، فلا يصح به إلزام من قال: إنه لا يصح أداء الزكاة وقضاء الحج من كل ماله، بل من الثلث إذا أوصى.

ولا يصح أن يقال: إنهم خالفوا قوله: «دين الله أحق» لأنهم إن كانوا خالفوه فى زعمهم فالمعترضون خالفوه فى قولهم: "لا يصح الصلاة والصوم والحج عن الحى القادر"، وإن كان عندهم جواب فهو الجواب عنا.

بيان الفرق بين حقوق الله وحقوق العباد

ثم الفرق بين حقوق الله وحقوق الناس أن المال فى حقوق الناس هو عين حقهم، وفى حقوق الله ليس هو عين حقه، بل هو متعلق حقه، لأن حقه هو الفعل: فلما مات الميت وترك المال بقى حق الناس ولم يبق عين حق الله، فيقدم حقهم على حقه لهذا الوجه، وهو أن التركة ليس عين حق الله بل هو حق الغرماء أو الورثة، لا لأن حقهم أولى من حقه.

ثم إذا أوصى بالزكاة أو الحج أو غيره من سائر حقوق الله فإن كان عليه دين محيط فهو تصرف منه فى حق غيره فلا يجوز، وإن لم يكن عليه دين أو لم يكن محيطا فإن اقتصر وصية على حقه وهو ثلث المال أو ثلث ما بقى بعد الدين صحت، لأنه تصرف فى حقه، وإلا يبطل بقدر ما زاد على حقه، وهو الزائد على الثلث، لأنه تصرف فى حق الغير. هذا هو الوجه، ولم يهتد إليه هؤلاء لسخافة عقولهم، وبلادة أذهانهم، وعدم تكامل علمهم بدين الله وأحكامه، وأصوله وقواعده.

أو لم يدر هذا القائل المقدم لحقوق الله أنه لو كان قاضيا على الناس وأولى إليه رجل أن له على فلان عشرة دراهم، وقال المدعى عليه "نعم هى على وعندى عشرة دراهم، ولكن لا أقضيها له، بل أقضى بها حق الله الذى له على من الكفارة وغيره"، هل يقبل هذا القائل عذره أو يجبره على إعطائه لصاحب الحق؟ فإن قبل عذره فهو من سخافة عقله، وإن لم يقبل فقد قدم حق الناس على حق الله. فإذ لم يكن له صرفه إلى حق الله حين هو مالك للتصرف كيف شاء، فكيف إذا لم يبق له تصرف أو صار محجورا عليه لحق الناس؟ لا سيما إذا لم يتصرف أصلا، بأن لم يعط ولم يوص بالإعطاء. فظهر أن تقديم أداء الزكاة وقضاء الحج وغيرهما على دين الغرماء والورثة من غاية الجهل وسفاهة العقل، والحق هو ما قاله أصحاب القياس.

بقى قضاء الصوم عن الميت فهو أمر مجتهد فيه، فقال به قوم من أصحاب القياس، ولم يقل به قوم منهم. ولا إيراد على من يقول به. وأما الذى لا يقول به فيقول: إن

حق الله فى فعل العبد بعينه وحق الناس فى ماله، فإذا وصل المال إلى صاحب الحق من جهة سواء كان ذلك بفعل نفسه أو بفعل غيره سقط الحق عنه. وأما حق الله فإن كان الفعل المطلوب منه متعلقا بالمال كإيتاء الزكاة فإذا أدى الزكاة بنفسه، أو أمر غيره بأدائها من مال نفسه، أو من مال ذلك الغير سقط الحق عنه، لحصول المقصود بأدائها من مال نفسه أو بالاستقراض من مال غيره. وإن أداه الغير من مال نفسه بدون أمره لا يسقط الحق عنه، لأنه لم يوجد منه فعل. وإن كان الفعل المطلوب منه غير متعلق بالمال لا يسقط عنه بفعل غيره، لأن المقصود من فعله لا يحصل بفعل غيره.

وما ورد فى الحديث من حج الولى وصومه عن الميت فإنما ذلك على وجه إيصال الثواب إليه لا على وجه إسقاط الحق عنه. وقوله: «لو كان على أبيك دين أ تقضيه؟» فمحمول على الإعراء بإيصال الثواب إليه، ومعناه أنه لو كان على أبيك دين أ لم تكن تسعى فى إخلاص رقبته؟ فإذا قال، نعم، قال: فدين الله أحق أن تسعى فى إخلاص رقبته عنه، بأن توصل ثواب الصوم أو الحج إليه حتى يكون مكافيا لما عليه من مؤاخذة ترك الصوم والحج.

وهذا التأويل أولى من حمل النصوص على الظاهر، لأن فيه جمعا بين النصوص وبين الأصل فى العبادات، وهو عدم كفاية فعل أحد عن فعل الآخر لفوات ما هو المقصود من التكليف بتلك العبادات. فلا إيراد على الذى لا يقول به أيضا، لا سيما إذا كان النص مؤولا بالإجماع فى حق الأحياء القادرين على العبادة، كما عرفت.

وأجاب عن قوله: «لعل عرقا نزعه» بأن هذا من أقوى الحجج فى إبطال القياس، لأن الرجل جعل خلاف ولده فى شبه اللون علة لنفيه عن نفسه فأبطل رسول الله ﷺ حكم الشبه وأخبر أن الإبل الورق قد تلدها الإبل الحمر، فأبطل رسول الله ﷺ أن تتساوى التشابهات فى الحكم. وهذا من سفاهة العقل وبلادة الذهن، لأنه ﷺ سوى بين المتشابهين، لأنه سوى بين ولادة الابن على خلاف لونه وبين ولادة الإبل الحمر الورق فى عدم جواز نفى النسب، وسوى فيهما فى جواز نزع العرق. فكيف يجوز عاقل أن يقول: إنه نفى التسوية بين المتماثلين فى الحكم؟.

وما قال: إن ولادات الإبل ليست بأصل ولا ولادات الناس بفرع بل كلاهما أصل بنفسه. فكيف يقاس ولادات الناس على ولادات الإبل؟ فهل هو إلا سفاهة نشأ من عدم فهم معنى الأصل والفرع. والأصل من المثلين فى القياس ما علم حكمه ابتداء سواء كان ذلك بالنص أو لغيره. والفرع منهما ما يقصد معرفة حكمه، فولادات الإبل أصل لكون حكمها معلوما عند المخاطب وولادات الناس فرع، لأن حكمها يعلم من ولادات الإبل. وابن حزم فهم من الأصل والفرع تفرع الأغصان من أصول الشجر، فأنكر أن يكون ولادة الإبل أصلا وولادات الناس فرعا، وهو من جهله بمعنى الأصل والفرع، وقد وقع هذا الجهل منه فى غير موضع من هذا المبحث فاعرف ذلك.

ثم شنع ابن حزم على من احتج به لصحة القياس بأقبح تشنيع حتى قال: "ما أخوفنا أن يكون هذا استخفافًا بقدر النبوة وكذبا عليه" وقد عرف أن هذا كله من جهله وجرأته.

وأجاب عن قوله: «فمن أعدى الأول»؟ بأنه فيه إبطالا للقياس لا تصحيحًا له، لأنهم أرادوا أن يجعلوا الإبل إنما جربت من قبل الأجرب الذى انتقل حكمه إليها، فأبطل رسول الله ﷺ هذا الظن الفاسد، وأخبر أن كل ذلك واقع من قبل الله عز وجل، وأنه فعل ذلك بالإبل والنعم، ولا فرق.

وهو هذيان، لانا نسلم أنه أبطل الظن الفاسد ولكنا نقول: إنه أبطل ذلك الظن بالقياس، وكذا نسلم أنه أثبت أن كل ذلك واقع من قبل الله، ولكنا نقول: إنه أثبت ذلك بالقياس، فكيف يثبت منه بطلان القياس كما زعم هذا القائل؟.

وأجاب عن قوله: «لا ينهاكم الله عن الربا ويقبله منكم» من وجوه:

أحدها: "أن الخبر غير صحيح. لأن سماع الحسن عن عمران بن الحصين متكلم فيه، أثبته البعض ونفاه آخرون".

والجواب أن من يحتج به فهو إما ممن يثبت السماع أو ممن يقبل المراسيل، فلا يندفع احتجاجه بما دفع.

وثانيها: "أن هذا مخالف لما صح عنه أنه قضى جابرا ثمن إبله وزاده، وهو أشبه

بالربا من قضاء الصلاتين مكان الصلاة".

والجواب عنه أن ما زاده ﷺ جابرا إنما كان تبرعا محضا لا على سبيل الاستحقاق، والصلاة الثانية فيما نحن فيه على وجه الاستحقاق، فهو أشبه بالربا مما زاد ﷺ لجابر ولأجل هذا جعل قضاء الصلاتين مكان الصلاة ربا. ولم يجعل أداء التطوع مع الفرض ربا. فما زاد رسول الله ﷺ أشبه بالتطوع، وما قالوا أشبه بالربا، فما قال ابن حزم: مبنى على عدم فهمه حقيقة الربا.

وثالثها: "أن فى الحديث قضاء الفجر بعد ارتفاع الشمس والشافعيون لا يرون تأخير الفائتة إلى الارتفاع، وفيه الأذان والإقامة للفائتة والمالكيون لا يرون الأذان للفائتة".

والجواب عنه: أن هذا لا يدل على عدم صحة الخبر عندهم، لأنه يحتمل أن يكون هذا الرأى منهم لوجه آخر غير عدم صحة الخبر. ولو سلم عدم صحة الخبر عندهم فأصحاب القياس غير محصورين فى الشافعية والمالكية، فيمكن به الاحتجاج للحنفيه.

ورابعها: "أن هذا الخبر حجة فى إبطال القياس، لأنهم أرادوا أن يصلوا مكان صلاة صلاتين وقد نهاهم عن تعدى حدود الله، ومن الحدود أن لا يزيد أحد شرعا. لم أمره الله به".

وهذا من أقبح سفاهته، لأنه لا نكرة فى أن يثبت حكم واحد بدليلين معا القياس وغيره، فلا يضرنا ثبوت هذا الحكم بدليل آخر غير القياس.

ثم قال: "قد حرم الله الربا، والربا شامل له، لأن الربا فى لغة العرب الزيادة".

قلنا: فينبغى أن يكون كل زيادة حراما، حتى الزيادة فى جسم ابن حزم أيضا، لأنها ربا فى لغة العرب، قال الله تعالى: ﴿حتى إذا اهتزت وربت﴾. وإذ ليس كل زيادة حراما فكيف علم أن هذه الزيادة داخلة فى الربا الذى حرمه الله تعالى؟ فإن قال: قد علمنا ذلك ببيان النبى ﷺ قلنا: لم يقل رسول الله ﷺ: إنه عين الربا الذى حرمه الله فى القرآن. ولا يفهمه منه أحد إلا من حرم فهم لغة العرب كهذا القائل، لأنه يعرف كل أحد أن المراد منه هو الربا الذى يكون فى المعاملات من البيوعات والإقراضات لا غير ذلك، فيكون الزيادة فى الصلاة مقيسا على الربا المنصوص الحرمة غير داخل فيه.

ثم قال: "الزيادة فى الشرع منهى عنه بهذا الخبر، ويعرف كل ذى حس بيقين أن

القول بالقياس زيادة فى الشرع فيكون منهيا".

وهو باطل، لكونه مصادرة على المطلوب. فكون القياس زيادة فى الشرع هو عين النزاع. لأنا نعلم أن القول بالقياس ليست بزيادة فى الشرع، لأن القياس مظهر لحكم الله ولو ظنا، وليس بمثبت شيء لم يثبته الله فكيف يكون زيادة فى الشرع؟ فمن قال هذا إما جاهل عن حقيقة القياس، أو مكابر مجادل، أو مختل الدماغ.

ثم قال: "حرمة قضاء الصلاتين مكان الصلاة قد ورد به النص، ومن شرط القياس أن لا يكون الفرع منصوص الحكم".

وهو فاسد، لأنه صار منصوص الحكم بعد القياس لا قبله. فلا يضرنا هذا التنصيص.

فإن قلت: قد كان منصوص الحكم قبله أيضا، لأن قضاء الصلاتين إن كان على جهة فرضية كليهما فالفرضية لا يثبت من غير افتراض الشرع وهو ليس بموجود، ففرض ما لم يفرضه إحداث فى الدين وزيادة فى الشرع وهو منصوص الحرمة. وإن كان أحدهما على وجه الفرضية والآخر على وجه التطوع فهو ليس من قبيل الربا ولا منهيا عنه.

قلنا: مسلم، لكن لما جاز ثبوت الحكم من دليلين القياس والنص فعند القياس يقطع النظر عن النص وبجعل كأنه لم يرد فيه نص، فيصير غير منصوص الحكم بهذا الوجه، ولا يلزم أن يكون غير منصوص الحكم فى الواقع. وهو أظهر من أن يخفى على ذى لب وإن خفى على ابن حزم.

هل يتصور استدلال الله ورسوله بالباطل؟:

ثم قال: "إن أثبت القياس من الله ورسوله فليس كل ما يصح من الله ورسوله يصح من غيرهما، فالله ورسوله قد أوجبا شيئًا وحرما شيئا، وليس ذلك إلينا، فكيف يدل صحة قياسهما على صحة قياسكم؟".

وهو من سفاهة رأيه، لما فيه من دعوى الخصوصية ولا تثبت إلا بدليل. لأن القياس طريق من طرق الاستدلال على الحكم، فإن كان هذا الطريق صحيحا فى نفس الأمر

فكيف يكون باطلا عند استدلالنا به؟ وإن كان باطلا فكيف ساغ لله ورسوله الاستدلال به؟ فإن قال: الله ورسوله يعرفان شرائط القياس وموانعه ونحن لا نعلم بها. قلنا: حاصله: أن أصل القياس صحيح فى نفسه، ولكن لا يجوز لنا القياس لعدم الأهلية. فإن كان هذا حكما كليا عاما لكل قياس وكل فرد منه فهو باطل، لأنه تعالى أتم علينا الحجة بالقياس، فإن كان كل قياس خارجا من عقولنا وأفهامنا لم يتم علينا حجة. وهل يقول أحد: إن مثل كون عيسى عند الله كمثل آدم خارج من عقولنا، لا نهتدى إليه إلا ببيان الشرع؟ وإن كان بعض الأقيسة خارجة عن أفهامنا وبعضها غير خارجة فلا يصح نفى صحة القياس منا على الوجه الكلى، فظهر أن ما قاله باطل.

إن القياس ليس بمخصوص بالله ورسوله:

ونسأله بعد ذلك ما السبيل إلى إدراك معانى الكتاب والسنة وإجراء أحكامهما فيما لا نص فيه؟ فإن قال: لا سبيل إليه أصلا، خالف قول الله تعالى: ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شىء﴾. وإن قال: إن أحكام الأشياء كلها منصوصة عليها فى الكتاب والسنة كابر العيان. فباليقين أن كثيرا من الأشياء ليس حكمه منصوصا عليه فيهما وإنما يستدل ابن حزم له بعمومات وردت فى الكتاب والسنة، أو باستصحاب الحال، أو أقل ما قيل فيه، وهذا كله مما لا دليل على صحة الاستدلال.

فإن ادعى أحد كون ذلك مختصا بالله ورسوله، وادعى أن غيرهما لا يستأهل للاستدلال بالعموم والاستصحاب لكون كثير من العام مخصوصا بالبعض، وكثير من الاستصحاب باطلا لم يكن عنده جواب. فهذا هو الجواب عن قوله بتخصيص القياس بالله والرسول من غير دليل، فافهم.

وقياسه القياس على الإيجاب والتحريم من أبطل القياس وأفسده. لأن القياس من باب الاستدلال، ومبناه على العلم بوجوه القياس وشرائطه وموانعه، والإيجاب والتحريم من قبيل الإلزام، ولا يلزم من أن لا يكون لأحد ولاية الإلزام أن لا يكون له صلوح الفهم والاستدلال. فابن حزم نفسه يعد للاستدلال ولا يعده أهلا للإيجاب والتحريم، فالعجب

من هؤلاء الرجال أنهم يخيرون لأنفسهم أفسد القياس، ولا يجوزون لغيرهم أصحه أيضا. وهل هذا إلا من سخافة عقولهم. فإن قال: إن هذا إلزام منا لهم على طريقهم لأنهم يقومون بالقياس. قلنا: فهل هذا القياس عندك صحيح أم باطل؟ فإن قال: صحيح، فقد اعترف بصحة القياس. وإن قال: هو باطل، قلنا: وهو كذلك عندنا، فحصل الاتفاق منكم ومنا على بطلانه، فكيف تتم الحجة على الخصم بما هو باطل بالاتفاق؟.

ثم أورد ابن حزم حجة لأهل القياس وقال: احتجوا بما روى عن النبى ﷺ أنه حض على تعلم العلم قبل ذهابه، فقال صفوان بن عسال: "وكيف وفينا كتاب الله نتعلمه ونعلمه أولادنا؟" فغضب رسول الله ﷺ حتى عرف ذلك فى وجهه، ثم قال: «أليست التوراة والإنجيل فى أيدى اليهود والنصارى؟ فما أغنت عنهم حين تركوا ما فيهما».

وأجاب عنه بأن هذا الحديث من أعظم الحجج عليهم فى إبطال القياس، لأنه ﷺ أخبر أن من ترك القرآن والعمل به ترك العلم به وسلك سبيل اليهود والنصارى، وأصحاب القياس أهل هذه الصفة، لأنهم تركوا القرآن والعمل به، وأقبلوا على قياساتهم الفاسدة، ونعوذ بالله من الخذلان.

وهذا كله من مسخ العقول والأفهام، أعاذنا الله منه. لأن كل من يعرف حقيقة القياس لا يشك فى أن القياس شرح لكتاب الله وبيان له وليس بترك له، وهذا يجعله تركا للقرآن بسوء فهمه نعوذ بالله منه. ثم ليس فى الحديث أن أهل القياس تركوا العمل بالقرآن فسلكوا مسلك اليهود والنصارى، وإن هو إلا رأى فاسد منه.

فالعجب أنهم يذمون الرأى الصحيح لكونه رأيا، وهم يقومون بآرائهم الفاسدة ما شاؤوا، وينسبونه إلى رسول الله ﷺ ولا يتقون الله. ولو قلنا: إن نفاة القياس تركوا القرآن وسلكوا مسلك اليهود والنصارى. لأن القرآن طافح بالقياس وناطق به بحيث لا يشك ذولب فيه، لكان أولى وأقرب وأصح من قولهم، فكيف يكون فى الحديث إبطال للقياس لا سيما وفيه ثبوت القياس من رسول الله ﷺ؟ ولا يقول به إلا جاهل أو زنديق.

ثم قال: "إنا لا ننكر صحة تشبيه فعل من ترك العمل بكتاب الله بفعل اليهود والنصارى، وإنما ننكر أن يكون حكم من ترك العمل به حكم اليهود والنصارى، وإلا لزم

أن نحكم عليه بما نحكم به على اليهود والنصارى من القتل والسبى وأخذ الجزية، ولا يقول به مسلم غير الأزارقة" .

وهو من فساد عقل هذا القائل. لأنه إذا اعترف بصحة التشبيه وجب له أن يثبت للمشبه ما يثبته للمشبه به من جهة التشبيه، ولا يجب أن يثبت للمشبه جملة ما يثبت للمشبه به. مثلا لو قلنا: "زيد كالأسد" يلزم إثبات الشجاعة لزيد، لا إثبات الذنب وغيره، لأن التشبيه غير متعلق بهذه الأشياء.

إذا عرفت هذا فنقول: لما أنكر صفوان ذهاب العلم من المسلمين مع تعليم كتاب الله وتعلمه وبطل رسول الله ﷺ إنكاره بإرشاده إلى النظير وقال: «أ ليست التوراة والإنجيل يقرأه اليهود والنصارى؟» فكأنه قال: قس حال المسلمين فى ذهاب العلم منهم مع تعليم كتاب الله وتعلمه على حال اليهود والنصارى مع تعليم كتاب الله وتعلمه، واعرف حالهم من حالهم فى هذا الباب بخصوصه لا فى كل باب حتى يلزم جواز القتل والسبى وأخذ الجزية.

وأى قياس أظهر من هذا القياس؟ وأى إنكار أبطل من إنكار ابن حزم؟ وأى إلزام أفسد من إلزامه؟ وأى رأى أسخف من رأيه؟ حيث أقر بصحة التشبيه وأنكر الاشتراك فى الحكم، وألزم الاشتراك فى كل حكم على تقدير الاشتراك فى حكم واحد بعينه.

فهذا من حجج أهل القياس فى حديث رسول الله ﷺ، وقد عرفت صحة تلك الاستدلالات، وبطلان الأجوبة التى أجاب بها المنكرون للقياس، وقد عرفت أنهم قليل المعرفة بالنصوص والقياس.

وهذا جهلهم هو الذى بعثهم على الوقيعة فى أعيان الدين وأئمة الهدى. وهو الذى دعاهم إلى إنكار الرأى والقياس، مع أنهم أكثر قولا فى دين الله بالرأى الفاسد، إلا أنهم يظنونه منصوصا من الله لسخافة عقولهم وبلادة أذهانهم نعوذ بالله من الخذلان.

ما أنكر القياس أحد من الصحابة

ثم بعد رسول الله ﷺ الصحابة وهم أعلم الناس بكتاب الله وسنة رسوله، وهم يجمعون على حجية القياس ليس فيهم من ينكره.

احتجاج ابن عباس بالقياس:

فهذا ابن عباس احتج على الخوارج بالقباس إذ نقموا على أمر التحكيم، وقالوا: "إن الحكم إلا لله" فقال: قد جعل الله الحكم من أمره إلى الرجال فى ربع درهم فى الأرنب، وفى المرأة وزوجها حيث قال: ﴿فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها﴾.

واحتج أيضا عليهم بالقياس إذ نقموا عليه محو لفظ "أمير المؤمنين" وقال: "قد محى رسول الله ﷺ كلمة رسول الله يوم الحديبية وأسكتهم". رواه ابن المبارك عن عكرمة ابن عمار من سماك الحنفى عن ابن عباس، كما فى "إعلام الموقعين". وقد أنكر ابن عباس على زيد بن ثابت مخالفته للقياس فى مسألة الجد والإخوة، فقال: "ألا يتقى الله زيد يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل أب الأب أبا" وهذا محض القياس.

احتجاج علىّ بالقياس:

ولما قيل لمعاوية: قد قتل عمار وقد قال رسول الله ﷺ: «يا عمار! تقتلك الفئة الباغية». فقال معاوية: "إنما قتله على لأنه أخرجه إلينا". فبلغ ذلك عليا فقال: "فرسول الله ﷺ إذن هو قتل حمزة"، فأبطل على قول معاوية بقياس فعله على فعل رسول الله ﷺ.

جواب ابن حزم والرد عليه:

وأنكر ابن حزم أن يكون هذا قياسا، وقال: "إنه ائتساء برسول الله ﷺ فى قتل الصالحين بين يديه ناصرين له". وهذا جهل منه عظيم، لأن فعل على ليس بعين فعل النبى ﷺ بل نظيره، فيكون هذا ائتساءً بالنبى بالقياس لا بغيره، وبه نقول. وإن كان هذا ائتساء فكل قائس يأتسى برسول الله ﷺ، ولا معنى لإنكار هذا المتشدق عليهم.

إنكار ابن حزم في مسائل على الحنفية والشافعية والمالكية:

وما قال: إن هذا مثل قول الحنفى والمالكى: "إن نكاح من أعتق أمة وتزوجها وجعل عتقها صداقها نكاح فاسد". فيقول لهم أصحابنا الشافعيون: فنكاح رسول الله ﷺ إذن صفية فاسد؟ فإن أقدموا على ذلك كفروا، وإن كفوا عنه تناقضوا. وكقول الحنفى: "إن الحكم باليمين مع الشاهد مخالف للقرآن".

فنقول لهم نحن والشافعيون والمالكيون: فحكم النبى ﷺ بذلك إذن مخالف للقرآن؟ وكقول المالكيين: "إن صلاة الصحيح المؤتم بإمام مريض قاعد فاسدة". فنقول لهم نحن والشافعيون والحنفيون: فصلاة النبى ﷺ فى مرضه الذى مات فيه وكذلك أمره الناس إذا صلى إمامهم قاعدا فصلوا قعودا فاسد، وكل ذلك باطل؟ فإن قالوه كفروا، وإن كفوا عنه تناقضوا. وإن من ظن أن هذا قياس لمخذول أعمى القلب ومن هذا الباب هو قول على: "فرسول الله ﷺ إذن هو قتل حمزة" إذ أخرجه، وأى قياس ههنا لو عقل هؤلاء القوم!.

الرد على إنكار ابن حزم:

ففيه أن هذا كله من باب القياس، لأنهم يحتجون فى ذلك بقياس فعلهم على فعل رسول الله ﷺ بادعاء أن فعلنا مثل فعله. فمن سلم لهم المماثلة لزمهم الحكم، ومن لا يسلم لهم ذلك لا يلزمه. وحاصل استدلالهم أن فعلنا مثل فعل رسول الله ﷺ، فما هو حكم فعله فهو حكم فعلنا. فعملوا اشتراك المثلين فى الحكم. وهذا هو ما يقوله أهل

القياس . ففى هذا القول إقرار من ابن حزم بصحة القياس من حيث لا يشعر .

وأجاب ابن حزم عن احتجاج ابن عباس على الخوارج بأن محوه لفظ "أمير المؤمنين" كان من قبيل الائتساء برسول الله ﷺ لا من قبيل القياس" . وهو فعل منه، لأن هذا الائتساء لم يكن إلا بقياس فعله على فعل النبى ﷺ ، لكونهما من باب واحد فإنكار كونه قياسا مكابرة

"وبأن تحكيمه لم يكن قياسا على الحكومة فى الأرنب وبين الزوجين، بل لقوله تعالى: ﴿ فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول ﴾ فنص تعالى على أن كل تنازع فى شىء من الدين فإن الواجب فيه تحكيم كتاب الله وكلام رسوله" .

وهذا من هذيان المجانين وليس من كلام العقلاء، فضلا عن كلام العلماء، فضلا عن كلام أهل التحقيق. لأنا سلمنا أنهما حكما كلام الله ورسوله ولكن الكلام فى كيفية هذا التحكيم، فنقول: إنهما قاسا أمر التحكيم بين على ومعاوية على التحكيم فى الأرنب وبين الزوجين، وهذا هو تحكيم كتاب الله، وقاسا محوه لفظ "أمير المؤمنين" من الكتاب على محو رسول الله ﷺ لفظ "رسول الله" من الكتاب، وهذا هو تحكيم السنة، فماذا يفيد هذا التحكيم هذا المتشدق المجترئ على إنكار البديهيات؟ وماذا يضرنا أهل القياس؟ .

ثم ابن حزم أنكر صحة هذه القصة وقال: "فيه مجهول، لأنه رواه بكير من الأشج عمن حدثه عن ابن عباس" .

وهذا جهل منه، فإنه قد رواه ابن القيم عن ابن المبارك عن عكرمة بن عمار عن سماك الحنفى عن ابن عباس سماعا، وهؤلاء رواة ثقات ليس فيهم مجهول، ورواية بكير من الأشج شاهدة له.

ولو سلم عدم صحة الرواية فنقول: لو احتج الخوارج على ابن حزم بما احتجوا به على على فماذا يقول؟ فإن قال: "لهم ما روى عن ابن عباس" فهو احتجاج بالقياس بعينه، وإن احتج بغيره فليبدأ لنا ماذا هو .

احتجاج أبى سعيد بالقياس:

وقد روى أبو نضرة قال: "سألت ابن عمر وابن عباس عن الصرف فلم يريا به بأسا. فإنى لقاعد عند أبى سعيد إذ جاءه رجل فسأله عن الصرف، فقال: "ما زاد فهو ربا". فأنكرت ذلك لقولهما. فقال: لا أحدثك إلا ما سمعت من رسول الله ﷺ، جاءه صاحب نخلة بصاع من تمر جنيب، وكان تمر النبى ﷺ غير هذا اللون، فقال النبى ﷺ: «أنى لك هذا؟» قال: انطلقت بصاعين واشتريت به هذا الصاع، فإن سعر هذا فى سوق كذا وسعر هذا كذا. فقال رسول الله ﷺ: «ويلك! أ ربيت، إذا أردت ذلك فبع تمرك بسلعة ثم اشتر بسلعتك أى تمر شئت». قال أبو سعيد: فالتمر بالتمر أحق أن يكون ربا أم الفضة بالفضة؟ اهـ. فاحتج أبو سعيد بالقياس، ولم يكن القياس حجة لما احتج به أبو سعيد.

جواب ابن حزم عن قصة أبى سعيد ورده:

وأجاب عنه ابن حزم بأن هذا من تصرف أبى نضرة، لأنه روى عن أبى سعيد أنه قال: سمعت أذناى رسول الله ﷺ يقول: «لا تبيعوا الذهب بالذهب، ولا تبيعوا الورق بالورق إلا مثلا بمثل، ولا تشفوا بعضه على بعض». وقد روى عنه أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «الذهب بالذهب والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والملح بالملح. مثلا بمثل يدا بيد. إن زاد أو استزاد فقد أربى، الآخذ والمعطى فيه سواء». ومحال أن يكون أبو سعيد سمعه من النبى ﷺ ثم يحتج بالقياس.

وهذا رد للخبر الصحيح بمجرد ظنه الفاسد، لأنه لا يبعد أن يكون لحكم واحد حجتان فيحتج بهذه تارة وبأخرى أخرى، فلا تعارض بين الخبرين حتى ترد إحداهما، وتقبل الأخرى. انظر هؤلاء الذين يقولون بأفواههم: "إذا تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله" ويفهمون منه بطلان الرأى والقياس، كيف يحكمون رأيهم فى دين الله، فيقبلون ما يوافق رأيهم ويردون ما يخالفه بادعاء المخالفة. هل من مستفسر يستفسرهم هل رددتم حديث أبى نضرة لأجل أنه قال فيه رسول الله ﷺ: لا تقبلوا حديث أبى نضرة فإنه تصرف فيه، أو قال الله تعالى كذا، أو رأى منكم رأيتموه؟ فإن قالوا بالأول فقد افتروا إثما مبينا، وإن قالوا

بالثانى فقد أبطلوا مذهبهم من إبطال الرأى.

وما قال: "إن جميع أصحاب القياس لا يجوزون قياس الفضة بالفضة والذهب بالذهب على التمر بالتمر، لأنهم لا يدخلون الصفر بالصفر قياسا على التمر بالتمر".

فباطل، لأن فيه قياس الفضة بالفضة على الصفر بالصفر، وهو باطل بالاتفاق، أما عند ابن حزم فلأنه منكر للقياس رأسا، وأما عندنا فلأن مبنى قياس أبى سعيد أنه حرم رسول الله ﷺ بيع التمر بالتمر متفاضلا، لأن فيه فضلا خاليا عن العوض، وهذا المعنى أظهر فى بيع الفضة بالفضة والذهب بالذهب متفاضلا، لأن التمر من العروض والفضة والذهب من الأثمان، والزيادة فى الأثمان أظهر من الزيادة فى العروض، لأن من العروض ما يجوز فيه التفاضل، وليس كذلك الأثمان.

ولما كان وجه قياس أبى سعيد ما ذكرنا فلا يقاس الصفر بالصفر على التمر بالتمر كما يقاس الفضة بالفضة والذهب وبالذهب عليه، لأن الصفر من العروض وليس من الأثمان كالذهب والفضة. وأيضا فإن الحنفية يدخلون الصفر بالصفر قياسا على التمر بالتمر، لكون العلة عندهم اتحاد الجنس والقدر، وهى موجودة فيهما جميعا. فبطل قوله: "إنهم يدخلون الصفر بالصفر قياسا على التمر بالتمر".

احتجاج معمر بن عبد الله بالقياس:

وقال معمر بن عبد الله لما باع غلامه القمح بالشعير متفاضلا: "رده"، وقال: "لا تأخذ إلا مثلا بمثل، فإنى كنت أسمع رسول الله ﷺ يقول: «الطعام بالطعام مثلا بمثل» وكان طعامنا يومئذ الشعير". قيل: "إنه ليس بمثله" قال: "إنى أخاف أن يضارع" فقاس القمح على الشعير.

وأجاب عنه ابن حزم "بأنه تورع منه، وليس بإيجاب ولا قطع بالحكم".

وهو ليس بشىء لأن عدم القطع والإيجاب ليس إلا لعدم القطع بالمماثلة، ولو قطع بالمماثلة قطع بالحكم والإيجاب. وقوله: "إنه تورع منه" مسلم، ولكنه غير مضر، لأن مبنى هذا التورع هو القياس، ولو كان القياس بدعة لم يكن هذا تورعا، لأن الابتداع

والإحداث ليس من التورع فى شىء.

وما قال: "إن الحنفيين والشافعيين لا يقولون بهذا وهم مجزون القمح بالشعير متفاضلا، فلا وجه لاحتجاج المرء بما لا يراه صحيحا، ولا بمن يخطئ ويصيب ممن لا يلزم اتباعه".

فهو من فساد العقل وسوء الفهم، لأن الحديث إنما يدل على صحة مطلق القياس، والحنفية والشافعية يقولون به. وأما القياس الخاص وهو قياس القمح على الشعير فلا يقول به الحنفية والشافعية، ولا يحتجون به على صحته، فما يحتجون به على صحته يقولون به، وما لا يقولون بصحته لا يحتجون به عليه. فلا يرد عليهم ما أورد.

وأما قوله: "لا وجه للاحتجاج بمن يخطئ ويصيب لمن لا يلزم اتباعه".

ففيه أنه لو سلم فابن حزم أبعد من الاتباع، وأفحش فى الخطأ فى نفى القياس من معمر بن عبد الله فى إثباته، فكيف يكون قوله حجة، وقول معمر غير حجة؟ فإن قال: إنه لا يقول بالنفى من قبل نفسه بل من كتاب الله وسنة رسوله، قلنا: ليس فى كتاب الله أن القياس ليس بحجة، ولا فى سنة رسوله، وإنما هو رأى رآه. وخطأه أقرب من خطأ معمر، وصوابه أبعد من صواب معمر، ومعمر أحق باتباع كتاب الله وسنة رسوله من ابن حزم. والعجب من هؤلاء الرجال أنهم يظنون آرائهم وحيا، وأنفسهم معصومين، ويوجبون على الأمة اتباعهم وتقليدهم، ويحرمون اتباع الصحابة ادعاءاً أنهم غير معصومين عن الخطأ، ولا حجة فى أقوالهم وآرائهم. وأى فهم أسوأ من هذا الفهم؟ وأى رأى أقبح من هذا الرأى؟.

وكان أبو هريرة يتوضأ مما مست النار، فبلغ ذلك ابن عباس، فأرسل، إليه: "أ رأيت لو أخذت دهنة طيبة فدهنت بها لحيتى أ كنت متوضأ"؟ قال أبو هريرة: "يا ابن أخى! إذا حدثت بالحديث عن النبى ﷺ فلا تضرب له الأمثال". فرد ابن عباس على أبى هريرة بالقياس.

وأجاب عنه ابن حزم "بأنه استفهام من ابن عباس عن مذهب أبى هريرة وليس برد بالقياس".

وهذا من سوء الفهم، لأنه لو كان استفهاما لم يقل أبو هريرة: "يا ابن أخى! إذا حدثت بالحديث عن النبى ﷺ فلا تضرب له الأمثال" بل بين له مذهبه. وليس فى قول أبى هريرة إبطال للقياس لا صحيح ولا فاسد، لأن معناه أن الحديث لا يرد بالقياس وهو مسلم عند كل فريق من مثبتى القياس ونفاته. وإنما فعل ذلك ابن عباس لأنه علم أنه من خطأ أبى هريرة وليس من أمر النبى ﷺ، ونبه على خطائه بأن الدهن مما مست النار ولا وضوء منه عندك أيضا، فكيف يصح حديثك عن النبى ﷺ الوضوء مما مست النار؟.

وروى ابن عباس عن النبى ﷺ أنه قال: «من ابتاع طعاما فلا يبيعه حتى يستوفيه» ثم قال: "وأحسب كل شىء مثله". وهذا هو القياس.

وأجاب عنه ابن حزم "بأنه ليس بقياس بل هو حسبان منه، وهم لا يقطعون بآرائهم ولا يجعلونه دينا، وليس حكم القياس عند القائلين به ذلك. ثم لا يقول به المالكية، فكيف يحتجون بما لا يقولون به؟".

وهذا من جنس الهذيان، لأنه لا شك أن قوله: "أحسب كل شىء من مثله" باب القياس، لأنه أثبت لغير المنصوص عليه حكم المنصوص عليه لاشتراك العلة. وغايته أنه لم يجزم بالحكم، لأن القياس ظنى وليس بقطعى.

وقوله: "إنهم لا يجعلون آرائهم دينا".

فباطل، لأن الحرمة من أحكام الدين وقد أثبته ابن عباس لغير الطعام قياسا على الطعام، فكيف يقال: "إنهم لا يجعلون آرائهم دينا؟" فإن قال: إنهم لا يوجبون على الناس اتباع آرائهم. قلنا: وكذلك سائر المجتهدين القائسين لا يجعلون آرائهم حجة على الناس. وهذا لا يستلزم أن يكون القياس باطلا، لأن خبر الواحد ليس بحجة على من لا يصحه، ومع ذلك لا ينكر ابن حزم حجية خبر الواحد.

وقوله: "إن المالكية لا يقولون بهذا القياس" فالجواب عنه أنهم لا ينكرون أصل القياس، وإنما يعازعون فى خصوص هذا القياس. فما يحتجون به عليه لا ينكرونه، وما ينكرونه لايحتجون به عليه. فبطل قول ابن حزم، وثبت حجة أهل القياس.

كتاب عمر إلى أبى موسى الأشعرى:

كتب عمر إلى أبى موسى الأشعرى: "الفهم الفهم فيما أولى إليك بما ورد عليك مما ليس فى قرآن ولا فى سنة، ثم قائس الأمور عند ذلك واعرف الأمثال، ثم اعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله وأشبها بالحق". فأمر عمر رضى الله بالقياس على الأشباه والأمثال.

إنكار ابن حزم كتاب عمر:

وأجاب عنه ابن حزم بأن هذا ليس بثابت عن عمر، وإنما هو كذب عليه. لأنه روى عنه بسندين، الأول فيه عبد الملك بن الوليد بن معدان عن أبيه، وعبد الملك متروك، وأبوه مجهول. وأما الثانى ففيه محمد بن عبد الله العلاف عن أحمد بن على بن محمد الوراق عن عبد الله بن سعد عن أبى عبد الله عن محمد بن يحيى بن أبى عمر المدنى، وهؤلاء كلهم مجاهيل.

إثبات كتاب عمر وإبطال قدح ابن حزم:

وهذا قدح باطل لأنه تفرد ابن حزم فى قوله: "عبد الملك متروك وأبوه مجهول"، ولم يوافقه عليه غيره. وأبوه ثقة ذكره ابن حبان فى الثقات. كذا فى هامش "إحكام الأحكام". والعلاف، وغيره وإن كانوا مجهولين فلم يتفردوا بما رووا، بل لما رووه شاهد من رواية عبد الملك عن أبيه. ثم قد رواه ابن القيم بسند آخر فقال: "قال أبو عبيد: ثنا كثير بن هشام عن جعفر بن برقان، وقال أبو نعيم: عن جعفر بن برقان عن معمر البصرى عن أبى العوام، وقال سفيان بن عيينة: ثنا إدريس أبو عبد الله بن إدريس عن كتاب عمر إلى أبى موسى الذى كانت عند سعيد بن أبى بردة". وليس فى هذا السند مجهول ولا متروك، فما روى عن عمر ثابت عنه وليس بمكذوب عليه، كما زعم ابن حزم.

وقال ابن حزم أيضا: "إنه لو صح عن عمر لم يكن فيه حجة، لأنه لا حجة فى قول غير الرسول".

وهو ناش من سوء الفهم، لأنا لا نورد هذه الآثار على وجه الاحتجاج بل للاستدلال

على أن القياس كان مذهب الصحابة، وقد أخذوه من كتاب الله وسنة نبيه. وهل فهمهم حجة أم لا؟ فهذا بحث آخر، ثم نقول: إذ لا حجة فى قول أحد غير النبى ﷺ فلا حجة فى قول ابن حزم فى نفى القياس وإنكاره، وادعائه أن القياس مخالف لكتاب الله وسنة رسوله. وبهذا يسقط كثير من شغبه الذى موهه على الجهال والسفهاء.

وقال أيضا: "كم من أقوال خالفوا فيها عمر، فكيف ساغ لهم الاحتجاج بقوله هذا؟".

والجواب عنه: ما قد مر أنا لم نسق قوله إلا لبيان مذهبه فى القياس، لا للاحتجاج. ولو أوردناه على وجه الاحتجاج أيضا لكان صحيحا، لأنه لم يخالفه فيه نص ولا قول صحابى آخر فيقبل قوله. وما نتركه من قوله فلحجة أقوى منه لا لأن قوله ليس بحجة. ثم هذا رد علينا بالقياس، لأنه قاس قوله فى القياس على أقواله الأخر، والقياس ليس بحجة عنده، فكيف يحتج علينا بما لا يقول به؟ وهذا دليل على أن القياس مفطور عليه فطرة الناس، حتى يحتج به من ينكر القياس من حيث لا يشعر.

وقال ابن حزم أيضا: قد صح عن عمر أنه كتب إلى شريح "إن لم يكن فى كتاب الله وسنة رسوله ولم يقض به الصالحون فإن شئت فتقدم وإن شئت فتأخر، ولا أرى التأخر إلا خيرا لك".

وهذا ترك الحكم بالقياس جملة. وليس هذا إلا مجرد سوء الفهم، لأنه ليس فيه الحكم بترك القياس أصلا، بل قوله: "إن شئت فتقدم" فيه إجازة باستعمال الرأى والاجتهاد. ومنه القياس. ثم إلزام الحكم بما قضى به الصالحون فيه إلزام للحكم بآراء الصالحين واجتهاداتهم. وظنونهم وقياساتهم. فكيف يكون فيه إنكار القياس جملة؟ فظهر أنه مجرد سوء الفهم.

ثم قال ابن حزم: إن قوله: "اعمد لأشبهها بالحق وأقربها إلى الله وأحبها إليه تعالى، فاقض به" دليل على أن الرسالة مكذوبة على عمر، لأنه ما يدرى القائس إذا اشتبهت الوجوه أيها أحب إلى الله؟ أو أيها أقرب إليه؟ وهذا ما لا يقطعون به ولا يقطع به أحد له حظ من علم.

وهذا دليل على سخافة فهم هذا القائل غاية السخافة، لأن هذا إنما يتمشى إذا كانتْ الوجوه متساوية، وأما إذا كان أحد الوجوه أرجح عند القائس، فهو أشبهها بالحق، وأقربها إلى الله، وأخبها إليه عنده، فيقضى به. ولا حاجة إلى القطع فى الأمور الظنية، وإنما يكفى فيها مجرد الظن، كما فى أخبار الآحاد ووجوه الدلالة.

ثم قال: لا نعلم إلا حقا أو باطلا، فما أشبه بالحق لا يخلو إما أن يكون حقا أو باطلا، فالباطل لا يحل الحكم به. وإن كان حقا فلا يجوز أنْ يقال في الحق: "إنه أشبه طبقته ونظرائه بالحق" لكن يقال فى الحق: "إنه حق بلا شك"، ولا يجوز أن يقال فيه: "يشبه الحق". فصح أن القياس باطل بلا شك، وبطلت تلك الرسالة بلا شك.

وهذا قول باطل بلا شك، لا يدل على مكذوبية الرسالة، وإنما هو أول دليل على أن هذا القائل عاطل عن الفهم لا يستأهل أن يفتى فى دين الله بشئ، ويحجر عليه. أ لم يدر هذا القائل إن الحق بلا ريب هو ما قال الله ورسوله، وما ترى وتجتهد فيه يحتمل أن يكون موافقا لقول الله ورسوله فيكون حقا، ويحتمل أن يكون مخالفا لقول الله ورسوله وليكون باطلا. فما يكون من آرائنا واجتهاداتنا أشبه بقول الله ورسوله فهو أشبه بالحق، ولا يقال فيه: "إنه حق بلا ريب" لأنا لا نعلم أنه هو قول الله ورسوله قطعا، لاحتمال وقوع الخطأ فى الاجتهاد. وهذا هو مراد عمر. فاندفع ما قال ابن حزم، وثبت أن ما استدل به على مكذوبية الرسالة باطل، والقياس ثابت.

ثم أورد على نفسه فقال: فإن قال قائل: أفتقطعون فى خبر الواحد العدل أنه حق إذا قضيتم به، أم تقولون: إنه باطل، أم تقولون: إنه يشبه الحق؟ وهذا نفس ما أدخلتم علينا. قلنا: إن خبر الواحد العدل المتصل وشهادة العدلين حق عند الله تعالى مقطوع به إلا أننا نحن نقول: إن كل خبر صح سندا ينقل من اتفق على عدالته فهو حق عند الله، بخلاف الشهادة. وقال غيرنا: إن كل شخص من أشخاص الأخبار وأشخاص الشهادات إما حق عند الله فهو حق مطلق، وإما باطل عند الله فباطل مطلق. ولا يجوز أن يقال: إنه يشبه الحق، ولا أنه أشبه الحق من غيره. ولسنا نوقفهم فى هذه المراجعة على مذهبهم فى أشخاص القياس، وإنما نتكلم على ما رووا عن عمر من لفظ "أشبهها بالحق"، فعلى هذه اللفظة تكلمنا وفسادها بينا، لنرى بذلك كذب الرواية فى ذلك عن عمر.

وهذا الكلام أشبه بكلام المجانين لا يدوى محصله. لأنه قال أولا: "إن خبر الواحد العدل المتصل وشهادة العدلين حق عند الله" ولم يفصل بين الواحد العدل المتفق على عدالته والمختلف فيها، وكذلك لم يفصل بين الخبر والشهادة. ثم قال: "خبر الواحد المتفق على عدالته حق عند الله بخلاف الشهادات" فخص الحقيقة بخبر الواحد المتفق على عدالته، وفرق بين الخبر والشهادة. وهذا كلام متناقض.

ثم نقل مذهب غيره من غير طائل، ثم قال: "لسنا نوفقهم على مذهبهم فى القياس" ولا يدرى محصله.

والذى ظهر لى أن مراده أن خبر العدل حق عندنا، وعند غيرنا حق أو باطل، وليس بأشبه الحق لا عندنا ولا عند غيرنا، فلا يرد علينا ما أورد، ولا يندفع به الإيراد عن قوله: "أشبه بالحق". فإن كان مراده هو هذا، فالجواب عنه: أنه لا نورد عليه بخبر الواحد والشهادات بل نجيب عن إيراده بما أجبنا والفرق عندنا بين الخبر الواحد، والقياس أن خبر الواحد نص وإن كان ظنا، ولا يقال للنص: "إنه أشبه بالحق" بل يقال: "إنه حق ظنا".

وأما القياس فليس بنص بل رأى واجتهاد يحتمل موافقة النص ومخالفته، فأى قياس كان أبعد عن مخالفة النص وأقرب إلى الموافقة يقال: "إنه أشبه بالحق من غيره" ولا يقال: "إنه حق مطلق".

وما قال: "إن خبر الواحد العدل المسند الصحيح حق مقطوع عند الله".

فهو كذب وافتراء على الله، لأنه لم يرد بذلك نص، ولا يدل عليه دليل. لأن الواحد قد يكون عدلا فى الظاهر غير عدل عند الله، ثم قد ينسى العدل ويهم ويخطئ فى تحمل الرواية، فيؤديه كما سمع فكيف يكون ما رواه حقا عند الله على القطع والبتات؟ نعم! هو حق عندنا ظنا، لأنا لم نقف على ما يقدح فى عدالته، ولا على ما يدل على خطأه.

ترجيح عمر إمامة أبى بكر بالقياس:

وقال عمر يوم السقيفة للأنصار: "ارضوا لإمامتكم من رضيه رسول الله ﷺ لصلاتكم وهى عظم دينكم". فرجع عمر إمامة أبى بكر بقياس الإمامة على إمامة الصلاة.

وأجاب عنه ابن حزم بأن هذا من الباطل الذى لا يحل، ولو لم يكن فى تقديم أبى بكر حجة إلا أن رسول الله ﷺ قدمه إلى الصلاة لما كان أبو بكر أولى بالخلافة من على، لأن رسول الله ﷺ قد استخلف علياً على المدينة فى غزوة تبوك، وهى آخر غزواته عليه السلام، فقياس الاستخلاف على الاستخلاف اللذين يدخل فيها الصلاة والأحكام أولى من قياس الاستخلاف على الصلاة وحدها.

وهذا جواب باطل، لأن استخلاف على فى تلك الغزوة لم تكن إلا على النساء والصبيان لا على أبى بكر وعمر، بخلاف استخلاف أبى بكر فإنه كان على على وغيره، فاستخلافه على على يدل على أنه أولى من على بالخلافة، واستخلاف على لا يدل على أنه أولى بالخلافة من أبى بكر. ولو كان ما قاله هذا القائل صحيحا لعارضه الأنصار بهذا القياس ولم يقبلوا قياس عمر، وإذ لم يفعلوا ذلك دل هذا على أنه قياس باطل يدل على سخافة عقل هذا القائل، وبعده عن الإتيان بالقياس على وجهه.

ثم قال: فإن قالوا: إن استخلاف النبى ﷺ أبا بكر هو آخر فعله قيل لهم وبالله التوفيق: إن علياً لم ينحط فضله بعد أن أستخلفه رسول الله ﷺ على المدينة فى غزوة تبوك بل زاد خيراً بلا شك، فلم يكن استخلاف أبى بكر على الصلاة لأجل نقيضه حدثت فى على لم تكن فيه إذ استخلفه على تبوك، كما لم يكن استخلافه عليه السلام علياً على المدينة فى عام تبوك، لأنه كان أفضل من أبى بكر، فليس استخلاف أبى بكر حاطا لعلى.

ويقال لهذا القائل: سلمنا لك أن علياً لم ينحط قدره بعد الاستخلاف عام تبوك عما كان عليه، ولكن قد عرفت أن ذلك الاستخلاف لا يدل على أنه يستحق لخلافة على أبى بكر وعمر، لأن ذلك الاستخلاف إن كان على النساء والصبيان ولم يكن على مثل أبى بكر وعمر، بخلاف استخلاف أبى بكر فإنه كان على على وغيره.

ثم قال: الأنصار لم يكونوا ليتركوا رأيهم وهم أهل الدار والمتعة والسابقة الذين لم يبالوا بمخالفة أهل المشرق والمغرب وحاربوا جميع العرب حتى أدخلوهم فى الإسلام طوعًا وكرها إلا لنص رسول الله ﷺ لا لرأى أضيافهم النزاع إليهم من المهاجرين.

وهذا باطل، لأنه لم يكن عندهم نص هناك غير النص على إمامة أبى بكر فى الصلاة. وهذا هو النص الذى ذكرهم عمر وقاس عليه الإمامة الكبرى، وانقاد له الأنصار. ومن ادعى غير هذا النص فهو كاذب وجاهل بحقيقة الأمر. وأما حديث عائشة: «ادعى لى أباك وأخاك لأكتب لهم كتابًا» فهذا إن كان نصا على خلافة أبى بكر فهو لم يكن معلوماً عندهم إذ ذاك نلم يكن مبنى إجماعهم هذا النص، كقياس عمر وهذا هو المدعى لغاية أن قياس عمر وافق النص، وهو ليس بمضر لأن مقصودنا أن الصحابة عملوا بالقياس فى باب الإمارة، وهو ثابت على كل حال، ووجود النص فى هذا الباب غير قادح لو كان مخالفا له، فكيف إذا كان موافقًا؟.

ثم أورد حديث عائشة أنها قالت: قال رسول الله فى مرضه: «ادعى لى أباك وأخاك حتى أكتب كتابا، فإنى أخاف أن يتمنى متمن ويقول قائل: أنا أولى، ويأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر» وأن ذلك كان فى اليوم الذى بدئ عليه السلام بوجع الذى مات فيه بأبى هو وأمى. ثم قال: فعلمنا منه بأن الكتاب المراد يوم الخميس قبل موته ﷺ بأربعة أيام. كما روينا عن ابن عباس يوم قال عمر ما ذكرنا، إنما كان فى معنى الكتاب الذى أراد عليه السلام أن يكتبه فى أول مرضه، فصح أن ذلك الكتاب كان فى استخلاف أبى بكر.

وفيه نظر، لأنه ليس فى حديث عائشة أنه يكتب لهم كتابا فى استخلاف أبى بكر يوم الخميس، ولا فى حديث ابن عباس أنه كان يكتب لهم كتابا فى استخلاف أبى بكر، ولا أن ذلك الكتاب هو الكتاب الذى ذكره لعائشة. فقول ابن حزم ذلك مجرد رأى منه هو يزعمه نصا من رسول الله ﷺ، وهو شهادة عظيمة على سخافة رأيه وبلادة ذهنه.

ثم الذى يظهر من حديث عائشة أنه أراد استخلاف أبى بكر ثم تركه لما تركه لما علم أنه يأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر. فكيف أراد استخلافه يوم الخميس بعد ما أعلم أن الله والمؤمنين يأبون غير أبى بكر؟ فإن قال: إنه علم ذلك، ولكنه علم أنه يقع الاختلاف فى

صحة إمامته، فينكرون الشيعة صحة خلافته، فأراد إرشادهم. قلنا: هذا زعم باطل، فإن الشيعة ليسوا من الذين يهتدون بهدى الله ورسوله، لأنه لم يهدهم كتاب الله، فكيف يهتدون بكتاب رسول الله؟ فظهر أنه لم يكن ذلك لقطع نزاع الشيعة وهدايتهم، ولا لاستخلاف أبى بكر لشىء آخر لا نعلمه. وإذ لم يبين لنا الله ورسوله مراده ﷺ فكل ما يقوله الناس، إنما هو رأى من قبل أنفسهم، ولا يدل على صحته حجة، ولذا قال ابن عباس: "الرزية كل الرزية ما حال بين رسول الله ﷺ"، ولو كان هذا نصًا على استخلاف أبى بكر كما زعمه هذا القائل لم يكن يجهله ابن عباس ولا عمر مع شهوده تلك الوقعة.

وما قاله الروافض: "إنه كان أراد استخلاف على" فأبطل باطل. لأنه قال ﷺ: «يأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر» فكيف يريد ﷺ ما يأبى الله والمؤمنون؟ وإن لم يسلموا حديث عائشة فادعاؤهم ذلك من غير حجة. وليس ادعاؤهم ذلك أولى من ادعاء من قال: إنه أراد استخلاف أبى بكر، لأن له شواهد فى الجملة.

منها حديث عائشة.

ومنها حديث استخلافه على إمامة الصلاة.

ومنها إجماع الصحابة على إمامته.

ومنها عدم احتجاج على بهذه القصة على أنه أراد استخلافه ولم يكن إلا لأنه لا حجة فيها على استخلافه.

هذا الكلام فى حديث ابن عباس، وأما حديث عائشة فليس فيه نص على الاستخلاف. وإنما فيه إرادة الاستخلاف أولا ثم تركه، لما علم أنه يأبى الله والمؤمنون إلا ذلك فلم يدل النص على الاستخلاف بل على رضائه باستخلافه، وأما وقوع الاستخلاف فلم يكن إلا من الصحابة باجتهاد عمر وموافقة غيره إياه. ومما يدل عليه أنه قال عمر حين قيل له: "إن استخلف فقد استخلف من هو خير منى. وإن لا استخلف فقد تركه من هو خير منى" أو كما قال رضى الله عنه. وهذا نص من عمر على أن النبى ﷺ لم يستخلف أبا بكر نصا، وإنما استخلفه المؤمنون نعم! قد أرشد هو الأمة إلى

استخلافه باستخلافه على الصلاة، وأظهر رضاءه بفعلهم فى حديث عائشة، هذا هو الحق الذى قامت عليه الحجة.

اعتراض ابن حزم على قياس الخلافة على الإمامة في الصلاة

ثم قال ابن حزم: قياس الخلافة على إمامة الصلاة قياس فاسد، لأن الخلافة ليست علتها علة الصلاة، لأن الصلاة جائز أن يليها العربى والمولى والعبد، والذى لا يحسن سياسة الجيوش والأحكام والسير الفاضلة. وأما الخلافة فلا يجوز أن يتولاها إلا قرشى صليبة عالم بالسياسة ووجوهها وإن لم يكن محكما للقراءة، وإنما الصلاة تبع للإمامة، وليست الإمامة تبعا للصلاة. فكيف يجوز عند أحد من أصحاب القياس أن تقاس الإمامة التى هى أصل على الإمامة التى هى فرع من فروع الإمامة؟ هذا ما لا يجوز عند أحد من أصحاب القياس.

بيان وجه قياس الخلافة على الإمامة:

والجواب عنه: أن هذا ليس من فساد القياس بل من فساد عقل هذا القائل، وكيف يكون فاسدا وقد صوبه الأمة؟ وإنما قال هذا القائل ما قال: لأنه لم يفهم وجه الاستدلال على ما هو عليه، فنقول: وجه القياس أنه لما استقر الأمر على "أن الأئمة من قريش" واندفع قول الأنصار: "منا أمير ومنكم أمير" إحتج إلى تعين أمير من قريش، لأنه كان فيهم كثيرون يستأهلون للخلافة، كعباس وعلى وعمر وعبد الرحمان بن عوف وغيرهم، فنظروا فى أن أيهم أحق بها، فوجدوا أن النبى ﷺ استخلف أبا بكر على الصلاة؟ ثم نظروا فى أن استخلاف أبى بكر على الصلاة هل كان من رسول الله ﷺ أمرًا اتفاقيًا، أو لاختصاص فيه دون غيره؟ فوجدوا أنه لم يكن أمرا اتفاقيا، لأنه قد راجعته عائشة فى استخلاف عمر مرارًا، وهو يقول كل مرة: «مروا أبا بكر فليصل بالناس» حتى غضب، وقال: «إنكن صواحب يوسف، مروا أبا بكر فليصل بالناس».

فدل ذلك على أن ذلك لم يكن أمرا اتفاقيا، بل كان لخصوصية فى أبى بكر، ثم

نظروا هل كان ذلك لأجل أنه أحق بإمامة الصلاة من غيره أو لغير ذلك؟ فعلموا أنه لم يكن ذلك لأنه أحق بها من غيره، لأنه قد كان فيهم من هو أحق أو مثله فى استحقاق إمامة الصلاة.

وهو مسلم عند ابن حزم أيضا حيث قال: "قد كان سالم مولى أبى حذيفة يؤم أكابر المهاجرين وفيهم عمر وغيره أمام النبى ﷺ، ولم يكن ممن تجوز له الخلافة، فكان أحقهم لأنه كان أقرأهم وقد كان أبو ذر، وأبى بن كعب، ومعاذ بن جبل، وزيد بن ثابت، وابن مسعود أولى الناس بالصلاة إذا حضرت إذا لم يكونوا بحضرة أمير أو صاحب منزل، لفضل أبى ذر وزهده، وورعه وسابقته، وفضل سائر من ذكرنا وقراءتهم.

فدل ذلك على أنه لم يكن لأجل أنه أحق بإمامة الصلاة من غيره أيضا. فعلموا أنه كان يريد بذلك إرشاد الأمة إلى استخلافه، لأنه فوض إليه أمرا من أمور الخلافة وهو إمامة الصلاة فى مرض الوفاة الذى يقع فيه الاستخلاف عادة، لا اتفاقا مع كونه جامعا لشرائط الإمامة من كونه قرشيا كبير السن وافر العقل والتجربة واقفا على أمر السياسة شجاعا مقداما صائب الرأى غزير العلم كثير الحلم.

هذا هو وجه الاستدلال، لا مجرد جعله إماما فى الصلاة. فلا يرد ما أورده هذا القائل من غير تدبر فى منشأ الاستدلال، لأنه ليس وجه الاستدلال مجرد الإمامة فى الصلاة، بل هى مع انضمام أمور قد ذكرناها وهى لا توجد فى غير أبى بكر، فيكون هو الأولى. فصح حجة أهل القياس، وبطل ما قال ابن حزم.

ومن العجب: أنه قال ابن حزم: "إنما كان رجوع الأنصار عن رأيهم لنص قد نسوه من قبل، لا لقياس عمر". واستشهد لذلك أنه روى عن عبادة بن الصامت أنه قال: "إن الأنصار بايعوا رسول الله ﷺ على أن لا ينازعوا الأمر أهله"، وروى أنس بن مالك الأنصارى عن النبى ﷺ: «الأئمة[1] من قريش».

وهو من سخافة عقله وبلادة ذهنه، لأنه ليس فى حديث عبادة أنه كان يعلم أن رسول الله ﷺ قال: «الأئمة من قريش» وفضلا عن سائر الأنصار. وليس فى حديث أنس

(١) هذا من قبيل الإخبار بالغيب بوقوع عدة من الخلفاء من قريش، ولا شك أن الأموين والعباسين كلهم كانوا من قريش فصلق رسول الله ﷺ، لا أنه بمعنى الأمر كما يزعم الروافض والباطنية ١٢ المصحح.

أنه سمع ذلك من رسول الله ﷺ، فيحتمل أنه سمعه يوم السقيفة حين احتج أبو بكر عليهم بهذا الحديث، فرواه عن النبى ﷺ مرسلا. ولو كان سمعه من النبى ﷺ فليس فيه أنه أخبر الأنصار به. فكيف قال: "إنهم علموا النص ثم نسوه؟" وهل شىء أعجب من أن يبطل رجل الرأى ويقول: لا حجة فى غير النص، ثم يرى رأيا فاسداً أى فساد ويحتج به على الخصم، ويلزمه به؟. ولو سلمنا أن الأنصار سمعوا نص: «الأئمة من قريش» ونسوه، فليس فيه أن أبا بكر هو الخليفة بعده، والكلام إنما هو فى خلافة أبى بكر بخصوصه، ولهذا احتج عمر بإمامته فى الصلاة على خلافته، لا على خلافة مطلق قرشى كائنا من كان.

ولم يذكر ابن حزم رواية تدل على أن الأنصار كانوا يعرفون أن النبى ﷺ نص على خلافة أبى بكر، فكيف يصح ما قال: "إنهم رجعوا عن رأيهم للنص لا لرأى عمر؟" هذا حال فساد رأيهم وبلادة ذهنهم ومع ذلك هم يجترئون ويخطئون أصحاب رسول الله ﷺ ويبدعونهم، ويقولون فى دين الله ما شاؤوا، ويفترون على الله ورسوله الكذب، ويدعون وجود النص فيما لا نص فيه، ويفترون على أصحاب رسول الله ﷺ، ويدعون عليهم أنهم علموا النص ثم نسوه من غير حجة، بل بمجرد رأيهم، ثم يقولون: إنه لا حجة فى رأى أحد، ومع ذلك يجعلون آرائهم حجة على خلق الله، ويكفرون ويفسقون ويبدعون من يخالف آرائهم بادعاء أنه ما أنزل الله وليست إلا أوهامهم الفاسدة، وخرافاتهم الكاسدة. فهل يسلم لهم أحد أن لا يكون رأى عمر وغيره من أصحاب رسول الله ﷺ حجة على العباد، ويكون آرائهم وخرافاتهم وظنونهم وأوهامهم حجة عليهم؟

وما روى ابن حزم عن أبى عوانة عن داود بن عبد الله الأودى من حميد بن عبد الرحمن الحميرى أنه قال أبو بكر: قد عَلمت يا سعد! إن رسول الله ﷺ قال وأنت قاعد: «إن الأئمة من قريش، الناس برهم تبع لبرهم والفاجر تبع لفاجرهم» قال: "صدقت" أو قال: "نعم".

فهو إما خطأ أو تأوله سعد على غير تأويل أبى بكر بحمل الإمام على من يقتدى بفعله لا على الأمير، لأنه لو كان صحيحا وتأوله سعد على تأويل أبى بكر لكان أتبع الناس لأبى بكر، مع أنه كان أبعدهم منه. ولو فرض أن سعداً عصى رسول الله ﷺ كما

هو لازم كلام ابن حزم فلا حجة فيه أيضا، لأنه يثبت أن سعدا كان يعلم أن الأمر فى قريش، ولا يلزم منه أن يكون سائر الأنصار يعلمونه، وإذ علموا ذلك من حديث أبى بكر فلم يعلموا منه أن أبا بكر هو الخليفة بعده، والكلام فى هذا لا فى ذلك.

ثم قال بعد ذلك: ومن عجائب أهل القياس أنهم يحتجون فى هذا المكان بأن إمامة أبى بكر كانت قياسا لا نصا، ويحتجون فى إثبات التقليد بأنه قال ﷺ: «اقتدوا باللذين من بعدى أبى بكر وعمر». فإن كان هذا صحيحا فهو نص على إمامة أبى بكر، وإن لم يكن صحيحا بطل حجتهم فى التقليد.

وهذا زعم باطل، لأن الأمر بالاقتداء بأبى بكر وعمر ليس نصا على إمامة أبى بكر بعده. لأنه لا يلزم من أن يكون شخص مقتدى به فى الأحكام أن يكون أميرا، ولو كان كما قال لا يلزم أن يكون أبو بكر هو الأمير بعده، لأنه لم يقل: اقتدوا من بعدى بأبى بكر، وبعد أبى بكر بعمر، بل أمر باقتدائهما بعده، فكيف دل الحديث على أن أبا بكر هو الأمير بعده دون عمر؟ فسقط ما قال، وثبت أن إيراده هذا ناشٍ عن سوء الفهم وبلادة الذهن.

وقال ابن عمر: "فعدل الناس بصاع من شعير مدين من بر". وهل هذا إلا قياس العادلين، وهم أصحاب رسول الله ﷺ.

وأجاب عنه ابن حزم بأنه قال ذلك ابن عمر على وجه الإنكار، لأنه روى عن أبى مجلز قال: قلت لابن عمر: إن الله قد أوسع، والبر أفضل من التمر. قال: "إن أصحابى سلكوا طريقا فأنا أحب أن أسلكه".

قلت: ليس فيه إنكار، وإنما هو سلك مسلك الاحتياط، ففهم الإنكار منه عجيب.

وقال ابن حزم أيضا: قال عياض بن سعد: ذكرت لأبى سعيد الخدرى صدقة الفطر فقال: "لا أخرج إلا ما كنت أخرج فى عهد رسول الله ﷺ صاعا من تمر، أو صاعا من زبيب، أو صاع إقط". فقلت له: أو مدين من قمح؟ قال: لا، تلك قيمة معاوية لا أقبلها ولا أعمل بها.

قلت: ليس فيه إنكار، لأنه لم يقل: إنه خطأ بل قال: لا أقبلها. ويحتمل عدم القبول أن يكون للتخطية ويحتمل أن يكون للاحتياط، لأن الرأى يخطئ ويصيب، ولا

خطأً في المنصوص، إنما فيه الصواب فقط. وإذا كان الأمر محتملا فلا حجة فيه لابن حزم.

قياس ابن عباس الأسنان على الأصابع:

وقد قال ابن عباس حين قيل له: أ تجعل مقدم الفم مثل الأضراس؟: لو أنك لا تعتبر ذلك إلا بالأصابع عقلها سواء، وهذا قياس الأسنان على الأصابع.

وأجاب عنه ابن حزم بأن فيه إبطالا للقياس لا إثباتًا له، لأن مراد القائل أن مقتضى القياس أن لا يكون دية الأسنان سواء لاختلاف المنافع، فأراه ابن عباس بطلان هذا القياس بأن الأصابع منافعها متفاضلة وديتها سواء. وهذا إبطال للعلل على الحقيقة، وفي إبطال العلل إبطال القياس، إذ لا قياس إلا على علة جامعة، فهذا الحديث مبطل للقياس، ورد إلى النص، وأن لا يتعقب بتعليل.

وهذا من سوء فهم القائل وسخافة عقله، لأن قياس ابن عباس الأسنان على الأصابع قياس ظاهر جدا، لا يخفى إلا على من حرم الفهم بالكلية. وأما ما قال: "إن فيه إبطالا للقياس" فإن كان مراده أن فيه إبطالا للقياس رأسا فباطل، لأن ابن عباس قاس هو نفسه الأسنان على الأصابع، وإن كان مراده أن فيه إبطالا للقياس الخاص وهو قياس القائل فلا يفيده، لأنا لا ندعي صحة كل قياس. وما قال: "إن فيه إبطالا للتعليل ورد إلى النص" فإن كان مراده أن فيه إبطالا للتعليل رأسا فباطل، لأنه قاس هو نفسه والقياس مبناه على التعليل، وإن كان مراده أن فيه إبطالا للتعليل الخاص فغير مفيد، لأنا لا ندعي صحة كل تعليل.

فالحق أن فيه تنبيهًا على فساد قياس القائل وإرشادًا إلى القياس الصحيح. والحاصل أنه كان عليك أن تقيس دية الأسنان على دية الأصابع دون قيم المتلفات، لأن قياس الدية على الدية أقرب من قياس الدية على القيم، ومبنى القيم على العرف ومبنى الدية على الشرع. ثم الأسنان أقرب من الأصابع من غيرها من ذوات القيم، فيكون قياسها على الأصابع أولى. فليس فيه إبطال للقياس، بل فيه إثبات له.

ثم قال ابن حزم: القياس بلا خلاف إنما هو أن يحكم لما لا نص فيه بالحكم بما فيه

نص أو فيما اختلف فيه بالحكم فيما اجتمع عليه، وليس فى الأصابع نص دون الأضراس، بل النص فيهما جميعا. ولا إجماع فى الأصابع لثبوت الخلاف عن عمر، فإنه قال: فى الإبهام خمس عشرة، وفى السبابة والوسطى عشرا عشرا، وفى البنصر تسعا، وفى الخنصر سبعا. فكيف يجعل الأصابع أصلا؟ وكيف يصح القياس؟

قد يكون للحكم علل شتى:

وهذا من سوء فهم هذا القائل وبلادة ذهنه، لأن الحكم قد يثبت من علل شتى كأن يكون ثابتا من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، فكما لا يضر ثبوت الحكم من السنة ثبوته من الكتاب وثبوته من الإجماع ثبوته من السنة، كذلك لا يضر ثبوته من القياس من النص. فوجود النص فى الفرع موجب لقوة القياس وصحته وليس بموجب لبطلانه، نعم! عند القياس وادعاء الإجماع عليه كلاهما باطل، أ رأيت لو قاس مجتهد قياسا لعدم وجود النص عنده فى الحكم ثم وجد فيه نصا هل كان يبطل ذلك القياس؟ كلا! بل يثبت به صحته وقوته. وكذا اشتراط أن يكون الأصل مجمعا عليه باطل، ودعوى الإجماع عليه كذب. لأن القياس يجوز على أصل مختلف فيه، نعم! لا يكون هذا القياس حجة على من اختلف فى الأصل. فما قال ابن حزم باطل، واحتجاج أهل القياس صحيح.

إبطال قول ابن حزم في معنى العبرة والاعتبار

وبهذا ظهر بطلان ما قال: "إن القياس غير العبرة والاعتبار". ومعنى قوله: "هلا اعتبرتم" هلا تبينتم ذلك بالأصابع فاستبنتم. ألا يدرى هذا القائل إن هذا التبين هو الذى نسميه قياسا، وليس غير ذلك، فإنكاره جهل بالحقائق.

وقد أطال ابن حزم اللسان على من احتج بقوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولى الأبصار﴾ على حجية القياس، وقال: إنه ليس فى اللغة الاعتبار بمعنى القياس، وإن هو إلا تسمية من أنفسهم كمن سمى من النخاسين الأدارى باسم المدن ثم يحث بالله لقد

جاءت هذه الدابة أمس من بلد كذا تدليسا وغشا . وإنما معنى الآية أنه أمرنا أن نتفكر فى عظيم قدرته فى خلق السماوات والأرض وما حل بالعصاة. وهو جهل باطل لأنا سلمنا أن معناه أنه أمرنا أن نتفكر فى عظيم قدرته لكن الكلام فى أنه لم أمرنا أن نتفكر فى عظيم قدرته؟ بل لأن نفس هذا التفكر هو المطلوب أم لشىء آخر؟ ولا يقول أحد: إنه أمرنا به لكونه مطلوبا فى نفسه، فثبت أنه أمرنا لشىء آخر، وهو الاستدلال بهذه الوقائع على نظائرها، فثبت أنه أمرنا بالاعتبار هو نفس التفكر ولو قلنا: إن معناه هو تبيين شىء بشئ، كما قال ابن حزم فى تفسير قول ابن عباس فالاعتبار هو القياس بعينه، وبطل ما قال: "إنه ليس فى لغة أن الاعتبار هو القياس".

ثم قال: لو لم يكن فى إبطال القياس إلا هذه الآية لكفى، لأن أولها قوله تعالى: ﴿هو الذى أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر ما ظننتم أن يخرجوا وظنوا أنهم ما نعتهم حصونهم من الله، فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف فى قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدى المؤمنين، فاعتبروا يا أولى الأبصار﴾. فنص الله تعالى كما تسمع على أنه أخرج الذين كفروا من ديارهم وأن المؤمنين لم يظنوا قط ذلك وأن الكفار لم يحتسبوا قط ذلك، فثبت يقيناً بالنص فى هذه الآية أن أحكام الله تعالى جارية على خلافُ ما يحتسب الناس كلهم مؤمنهم وكافرهم، والقياس إنما هو شىء يحتسبهم القائسون لا نص فيه ولا إجماع. فهذه الآية أبين شىء فى إبطال القياس.

وهذا الحكم أكذب ما يكون وأبطل، وأدل على جرأة هذا القائل على الله ورسوله والمؤمنين بالافتراء عليهم، إذ ليس فى الآية أن هذا الظن إنما كان من جميع المؤمنين والكافرين حتى الرسول، وإنما فيه أنه كان ظنا من المؤمنين مطلقا وهو صادق بالبعض كما هو صادق بالكل، وليس فيه أنه كان ظن جميع الكافرين، وإنما فيه أنه ظن أهل الحصون من اليهود، وهم بعض من الكفار وليسوا بجميعهم.

ثم فيه أن هذا الظن الخاص منهم خطأ، وليس فيه أن كل ما يظنه الناس مؤمنهم وكافرهم. وإذ ليس منه ذلك فكيف تدل الآية على بطلان القياس رأسا كما زعم هذا القائل، وادعى أن الآية أبين حجة فى إبطال القياس؟. هذا هو حال احتجاج هؤلاء القوم من النصوص. ولعمرى! إن من يحتج بالقياس والرأى من الأئمة أحسن حالا من هؤلاء

المحتجين بالنصوص، لأن غاية اجتهاد المجتهدين أن يكون خطأ وهو ليس بأشنع من تحريف هؤلاء الكلم عن مواضعه، لأن عامة استدلالهم من النصوص من قبيل التحريف لا من قبيل الخطأ فى الاجتهاد.

ومن جملة سفاهة رأيه أنه قال: أو لا ترى إذ قال الله تعالى: ﴿يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدى المؤمنين، فاعتبروا يا أولى الأبصار﴾ أنه أمرنا قياسا على ذلك أن نخرب بيوتنا بأيديهم وبأيدينا قياسا على ما أمرنا الله أن نعتبر به من هدم اليهود بيوتهم بأيديهم وأيدى المؤمنين.

وظاهر أنه سفاهة محضة لا يقول به عاقل فضلا عن عالم، ولو لم يكن ابن حزم يعد من أهل العلم ولم يكن خوف افتتان السفهاء بأقواله لكان اشتغالنا بإبطال أمثال هذه السفاهة تضييعاً للأوقات.

أو لم يدر هذا القائل إن قوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولى الأبصار﴾ إنما ورد تحذير الناس عن الكفر ومحاربة الله ورسوله بذكر مآل محاربة اليهود وكفرهم من تخريب بيوتهم بأيديهم وأيدى المؤمنين، فكيف يكون معنى قوله: ﴿فاعتبروا﴾ أن خربوا بيوتكم بأيديكم وبأيدى الكفرة قياسا على تخريب بيوتهم؟ ولا يقول ذلك إلا جاهل محرف.

فهذه من حجج أهل القياس من الكتاب، والسنة، والإجماع، وأعمال الصحابة، ودلالة الفطرة. وقد عرفت متانة هذه الحجج وسخافة ما أجيب عنها من قبل منكرى القياس، فثبت حجية القياس، ويرى ساحة المجتهدين عن تهمة الابتداع والإحداث فى الدين، وتعدى حدود الله، وإيجاب ما لم يوجبه الشارع، وتحريم ما لم يحرمه الشارع إلى غير ذلك مما ينسبه سفهاء الأحلام إليهم، والحمد لله رب ذلك.

ذكر الحجج على بطلان القياس، والجواب عنها

وبقى الجواب عن حججهم على إبطال القياس والكشف عن تلبيساتهم وتلميعاتهم، فنقول:

قال نفاة القياس: قد بعث الله تعالى محمدا رسولا إلى الجن والإنس فأول ما دعاهم إليه قول: لا إله إلا الله ورفض كل معبود دون الله من وثن وغيره، وأنه رسول الله فقط، لم يكن فى الدين شريعة غير هذا الإيجاب حكم ولا تحريم شىء، بل كان كل شىء مباحا، ثم أنزل الله الشرائع، فما أمر به فهو واجب، وما نهى عنه فهو حرام، وما ندب إليه فهو مندوب، وما كرهه فهو مكروه. وما لم يأمر به ولا نهى عنه ولا ندب إليه ولا كرهه فهو مباح حلال كما كان.

ففيماذا يحتاج إلى القياس والرأى؟ أ ليس من أقر بما ذكرنا ثم أوجب ما لا نص بإيجابه أو حرم ما لا نص بالنهى عنه قد شرع فى الدين ما لم يأذن به الله، وقال ما لا يحل القول به؟ قاله ابن حزم فى "كتاب الأحكام".

والجواب عنه: أن هذا من كلام أهل الجهل والسفسطة لا من كلام أهل التحقيق؛ لأنه يلزم من هذا الكلام أن يكون الكفر والشرك مباحا قبل بعثة محمد ﷺ، ثم لما بعث الله محمدا وفرض على الناس الإقرار بالتوحيد والرسالة قولا وعملا حرم الكفر والشرك، وبقى ما عداه من الظلم والقتل والزنا ونهب الأموال والسرقة إلى غير ذلك من الشنائع التى قبحها مركوز فى طبائع الناس ولم تحل فى شريعة على الإباحة الأصلية السابقة. ولا يقول به إلا ذو جهل فظيع.

والحق أن الله تعالى قد بعث إلى الأمم قبل محمد ﷺ أنبياء، وحرم عليهم أشياء، وأوجب عليهم أشياء، وكره لهم أشياء. وندبهم إلى أشياء، وأباح لهم أشياء، فهم كانوا على تلك الأحكام قبل بعثة محمد ﷺ. وأما بعد بعثة محمد ﷺ لم ينسخ من تلك الأحكام إلا ما نسخه الله وغيره منها، فلا يصح دعوى إباحة كل شىء فى ابتداء الإسلام.

ويقال لهذا المدعى: هل عرفت ما قلت منصوصا من الله تعالى أم هو رأى رأيته؟ فإن عرفته من نص فأين النص؟ وإن رأيته من عند نفسك فكيف ساغ لك القول فى دين الله بالرأى وأنت تنكر الرأى وتظنه تشريعا وقولا على الله؟ فقولك مبطل لفعلك، وفعلك مبطل لقولك.

ويقال له أيضا: ما الفرق بين الإيجاب، والتحريم، والإباحة؟ حيث تقول: إن الإيجاب والتحريم يحتاجان إلى النص ولا يحتاج الإباحة إليه، وإذا انهدم البناء الذى بنيت عليه قصر عدم ضرورة القياس انهدم القصر.

ثم نقول: قولك: "إن ما أوجبه الله واجب، وما حرمه حرام، وما ندب إليه مندوب، وما كرهه مكروه، وما لم يوجبه ولم يحرمه ولم يندب إليه ولا كرهه فهو مباح" مسلم، ولكن لا يثبت منه عدم ضرورة القياس، لأن القياس لا يثبت شيئا لم يثبته الله تعالى من الوجوب والحرمة والندب والكراهة والإباحة، بل هو مظهر لما أثبته الله تعالى.

لأن الله تعالى قد بين بعض الأحكام بلفظ النص وبعضها بمعناه، فإن الله تعالى قال: ﴿إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له: كن فيكون﴾ فهذا كما يبطل ألوهية عيسى كذلك يبطل ألوهية غيره من المخلوقات. مع أن غيره ليس مذكورا فى نص الاية. والقياس مظهر لحكم ثبت بمعنى النص لا بلفظه، وهذا القدر مما لا خلاف بين أهل العلم، ومن أنكره فهو إما جاهل أو غبى.

نعم! اختلفوا فى تفاصيله، وهو غير قادح فى أصل القياس، لأنهم كما اختلفوا فى تفاصيل الاحتجاج بالمعنى كذلك اختلفوا فى تفاصيل الاحتجاج باللفظ، لأن منهم من يحتج بعموم اللفظ ويؤول ما يعارضه، ومنهم من يجرى المعارض على ظاهره ويخصص النص العام إلى غير ذلك من الاختلافات الواقعة فى الاحتجاج بالنصوص. فلو كان الاختلاف فى الاحتجاج بالمعنى مبطلا له لكان الاختلاف فى الاحتجاج بالنص مبطلا له أيضا، فبطل النص بلفظه وبمعناه، ولا يقول به أحد من المسلمين.

وقالوا: القياس لا يصح بدون الجامع علة كان أو دليل علة، أو وصفا شبيها. وهو ليس بثابت من النص، وإنما هو ظن والظن أكذب الحديث، وهو لا يغنى من الحق شيئا.

قلنا: هذا افتراء على الله ورسوله، وتحريف للكلام عن مواضعه، ولو كان كما قلتم لكان قولكم: "هذا حديث صحيح، وهذا ضعيف. وهذا مدلول النص، وهذا ليس بمدلول" باطلا، لأنه ظن منكم والظن لا يغنى من الحق شيئا وهو أكذب الحديث، فإذاً لا تقولون ببطلان ظنونكم فكيف تقولون ببطلان ظنون المجتهدين؟ هل عرفتم نصا من الله ورسوله على أنهما أرادا من الظن الذى ذماه ظن المجتهدين فى تعيين بها فى الحكم ولم يرد ظن ابن حزم وابن القيم وأمثالهما من السفهاء؟ وإذ لم ينص الله ورسوله على ذلك فقولهم: "هذا ظن والظن لا يغنى من الحق شيئا هو أكذب الحديث" صادق على ما قالوا.

وقالوا: إن لم يكن قياس الصراط على السلام عليكم من الظن الذى نهينا عن اتباعه وتحكيمه وأخبرنا أنه لا يغنى من الحق شيئا فليس فى الدنيا ظن باطل.

قلنا: هل حكمتم ببطلان هذا القياس بالنص أم بالظن؟ فإن عرفتم ذلك بالنص فأين ذلك النص الحاكم بأن قياس الصراط على التسليم باطل؟ وإن قلتم ذلك بالظن فقد اعترفتم بأن الظن لا يغنى من الحق شيئا، وأن الظن أكذب الحديث، فكيف صحة ظنكم؟ عجبا لهؤلاء السفهاء أنهم يؤصلون أصلا من عند أنفسهم ويزعمونه وحيا منزلا من الله، ثم يخالفونه ويزعمون هذه المخالفة أيضا وحيا من الله، فينسبون إلى الله التهافت والتناقض حاشاه من ذلك فهذه المخالفة تدل على بطلان قولهم.

وقالوا: أغنانا الله ورسوله ببيان الأحكام عن القياس، لأنه تعالى قال: ﴿ما فرطنا فى الكتاب من شىء﴾ وقال: ﴿لتبين للناس ما نزل إليهم﴾ وقال: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ وقال رسول الله ﷺ: «هل بلغت؟ قالوا: نعم، قال: اللهم اشهد».

والجواب: أنه ليس فى شىء مما ذكرتم من النصوص بيان أنه لا حاجة إلى القياس، وإنما هو ظن ظننتموه، وقد اعترفتم بأن الظن لا يغنى من الحق شيئا وأن الظن أكذب الحديث، فهو حجة فاسدة. ولسنا ننكر أن الله أكمل دينه ولسنا ننكر أن الرسول بعث مبينا ولم يقصر فى البيان، ولكنا نقول: وجوه البيان مختلفة، وههنا بيان حكم شىء نصاً وإرشاد الناس إلى حكم نظائره بذلك، وهذا هو البيان الذى يسمى قياسا. وبيان ذلك أن الناس يروون عن النبى ﷺ "أنه قضى بيمين وشاهد" وهذا حكم جزئى منه وليس

بحكم كلى، ولكنهم يقولون: إن القضاء بيمين وشاهد جائز فى كل قضية، لأن كل قضية نظير للقضية التى قضى فيها بيمين وشاهد، فبين ﷺ بهذا الفعل حكم كل قضية إلى يوم القيامة، وليس هذا إلا القياس، ولا ينكره أهل الظاهر، فكيف ساغ لهم إنكار القياس؟.

إبطال قول ابن حزم: وإثبات القياس بالنص:

وأجاب عنه ابن حزم: بأنا لا نقول: ذلك قياسا، بل نقول: ذلك بالنص، لأنه قال تعالى: ﴿قد كان لكم فى رسول الله أسوة﴾ فنحن نأتسى برسول الله ﷺ.

وهو جواب فاسد، لأن النبى ﷺ لم يقض بذلك إلا فى واقعة خاصة وأنتم لا تقضون به فى عين تلك القضية بل فى غيرها، فكيف يكون ائتساءً به؟ وإن كان هذا ائتساء يكون حكم الائتساء حكما بالقياس، فيكون القياس ثابتا من النص، لأنه يكون معنى النص حينئذ أن الرسول إذا قضى بشىء فى قضية فاقضوا أنتم فى نظيرها بذلك الحكم، لأن حكم النظائر حكم واحد. وهل هذا إلا القياس؟ فثبت القياس بالنص، واندفع الجواب.

وقال ابن حزم: لا تنبيه ولا بيان فيمن يريد أن يعلمنا حكم الصداق فلا يذكر صداقا ويدلنا على ذلك بما نقطع فيه اليد، أو يريد الأكل فيذكر الوطئ، أو يريد الجوز فيذكر الملح، أو يريد المخطئ فيذكر المتعمد. وهذا تكليف ما لا يطاق وإلزام لعلم الغيب والكناية، وإيجاب للحكم بالظن الكاذب، تعالى الله عن ذلك وتنزه رسوله ﷺ عنه.

والجواب عنه: أن هذا كلام لا يقول به إلا من هو غاية فى الجهل أو التلبيس، لأن أهل القياس لا يقولون: إنه ﷺ أراد من الملح الجوز، ومن الوطئ الأكل، ومن المتعمد المخطئ، ومما يقطع فيه اليد الصداق، حتى يلزم ما ألزم بل هم يقولون: إنه أراد مما يقطع فيه اليد بيان ما يقطع فيه اليد، ولكنه أشار بذلك إلى حكم الصداق أيضا، وأراد من الملح الملح ولكنه أشار ببيان حكم الملح إلى حكم نظيره وهو الجوز عند من يقول: إن العلة فى الربا هو الطعم، وأراد من الوطى الوطى ولكنه أشار ببيان حكم الوطى إلى حكم

نظيره وهو الأكل والشرب فى باب الكفارة، وأراد من المتعمد المتعمد ولكنه أشار بذلك إلى حكم نظيره وهو المخطئ فى باب جزاء الصيد، فلا يلزم ما ألزم من تكليف ما لا يطاق إلى غير ذلك؛ لأن الناس صنفان يهتدون إلى هذا البيان وصنف لا يهتدون إليه فالذين يهتدون إليه لا يكون فى حقهم تكليف ما لا يطاق، والذين لا يهتدون إليه كابن حزم وأمثاله فلم يكلفهم الابتداء إليه بل كلفهم تقليد أهل العلم بقوله تعالى ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ وتقليد أهل العلم ليس مما لا يطاق، فلا يلزم تكليف ما لا يطاق، لا فى حق أهل العلم ولا فى حق الجهال فاندفع الإلزام.

وقال ابن حزم: إن قالوا: لسنا نقول: إنه تنزل نازلة لا توجد فى القرآن والسنة، لكنا نقول: إنه يوجد حكم بعض النوازل نصا وبعضها بالدليل، قيل لهم: إن هذا حق ولكن إن كان هذا الدليل الذى تذكرون لا يحتمل إلا وجها واحدا، فهذا قولنا لا قولكم. وإن كان ذلك الدليل يحتمل وجهين فصاعدا فهذا ينقسم على قسمين: إما أن يكون هنالك نص آخر يبين مراد الله من ذينك الوجهين فصاعدا بيانا جليا، أو إجماع كذلك فهذا هو قولنا هو النص بعينه، وإما أن لا يكون هنالك نص آخر ولا إجماع يبين بأحدهما مراد الله عز وجل من ذلك، فهذا إشكال وتلبيس، تعالى الله عن ذلك، ولا يحل لأحد أن ينسب هذا إلى شيء من دين الله الذى قد بينه غاية البيان على لسان رسول الله ﷺ.

والجواب عنه: أن ما قاله جهل أو تلبيس، لأن هذا التشقيق كما يجرى فى البيان بالدليل كذلك يجرى فى البيان بالنص، لأن النبى ﷺ قال: «البينة على المدعى واليمين على من أنكر» وهو يحتمل وجهين أحدهما أن يكون عاما، والثانى أن يكون مخصوصًا، ولم يرد هناك نص جلى على أنه مخصوص.

وما روى عنه أنه "قضى بيمين وشاهد" ليس بنص جلى، لأنه يكون مخصصًا أو لا يكون، فهو غير مبين لمراد الله ورسوله، كذلك لا إجماع يبين ذلك، فينبغى أن يكون ذلك إشكالا وتلبيسًا، وإذا ليس ذلك إشكالا وتلبيسا بالإجماع فكيف يكون البيان بالدليل إشكالا وتلبيسا؟ فدل ذلك على أن ما قاله باطل. ونقول لهذا المبين: هل بين النبى ﷺ بطلان القياس نصا لا يحتمل غيره أم لا؟ فإن قال: نعم، قلنا: هات ذلك النص، وإن قال: لا، لزمه القول بأنه لبس على الأمة وأشكل عليهم حاشاه من ذلك. فما

هو جوابك عن هذا الإشكال فهو جوابنا عما أورده علينا.

والتحقيق أن بيان النبى ﷺ قد يكون قاطعا للنزاع بحيث يكون من خالفه مكابرا، وقد لا يكون كذلك بل يكون فيه مجال الاجتهاد، ولا يكون ذلك إشكالا وتلبيسا بل توسيعا على الأمة ورفعا للتضييق عنهم. وهذه دقيقة لم يتنبه لها ابن حزم وأمثاله بل تنبه لها أهل التحقيق كثرهم الله.

إنكار ابن حزم حجية التشابه:

ثم قال ابن حزم: إن قالوا: إن التشابه بين الأدلة هو أحد الأدلة على مراد الله، قيل لهم: هذه دعوى تحتاج إلى دليل صحيح، وما كان هكذا فهو باطل بإجماع. ولا سبيل إلى نص والإجماع يصحح هذه الدعوى. ولا فرق بينها وبينْ من جعل قول إنسان من العلماء معين دليلا على مراد الله تعالى فى تلك المسألة، وكل هذا باطل وافتراء على الله تعالى. وأيضا فإنهم فى التشابه الموجب للحكم تختلفون فبعضهم يجعل صِفة فاعلة لذلك الحكم، وبعضهم يمنع من ذلك ويأتى بعلة أخرى، وهذا كله تحكم بلا دليل.

التشابـه حجة، وإن اختلف في بعض تفاصيله:

والجواب عنه أن كون التشابه من الأدلة لا ينكره أحد من المسلمين، بل ولا أحد من البله والصبيان، بل ولا ابن حزم وأمثاله، وقد بينا ذلك فى حجج القياس، فإنكار كونه دليلا مكابرة أو جهل. بقى أنه أنهم اختلفوا فيه فهو غير مضر لأن الناس اتفقوا على أن قول رسول الله ﷺ حجة، ومع ذلك اختلفوا فى تفاصيله، فقال بعضهم: ما ثبت عنه مرسلا فهو حجة، وقال بعضهم: المرسل ليس بحجة. ثم اختلفوا فى المسانيد أنها ثابتة عن رسول الله ﷺ أم لا؟ فقال بعضهم: هى ثابتة، فاحتج بها، وقال بعضهم: ليست بثابتة، فلم يحتج بها. ولم يسقط هذا الاختلاف قول النبى ﷺ عن كونه حجة، فكيف يكون اختلافهم فى تفاصيل التشابه مسقطا له عن الحجية؟.

استدلال ابن حزم بالآيات، والجواب عنه:

ثم قال ابن حزم: قال الله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدى الله ورسوله﴾، وقال تعالى: ﴿لا تقف ما ليس لك به علم، إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا﴾. وقال تعالى: ﴿ما فرطنا فى الكتاب من شيء﴾، وقال تعالى: ﴿وما كان ربك نسيا﴾. وهذه نصوص مبطلة للقياس، وللقول فى الدين بغير نص؛ لأن القياس قفو لما لا علم به، وتقدم بين يدى الله ورسوله، واستدراك على الله ورسوله ما لم يذكراه.

والجواب: أن كل هذا أشبه بكلام المجانين من كلام أرباب العقول، لأنك قد عرفت أن القياس مظهر لحكم الله ورسوله لا مثبت لحكم لم يحكم به الله ورسوله، حتى يكون استدراكا عليهما، وتقدما بين يديهما. وما قال: "إنه قفو لما لا علم له" فهذا القول هو القفو لما لا علم له، لأنه قد ثبت حجية القياس بدلائل قاهرة فيما أسلفناه من الكلام.

ثم قال ابن حزم: إن قال أهل القياس: لعل إنكاركم للقياس قول بغير علم. وقفو لما لا علم لكم به، وتقدم بين يدى الله ورسوله. قيل لهم: نحن نريكم أن إنكارنا للقياس قول يعلم ونص ويقين، لأن الله تعالى قال:

﴿والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا﴾ فصح يقينا لا شك فيه أن الناس خرجوا إلى الدنيا لا يعلمون شيئا أصلا بنص كلام الله.

وقال تعالى: ﴿كما أرسلنا فيكم رسولا منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون﴾ فصح يقينا أن الله أرسل محمدا رسوله ﷺ ليعلمنا ما لم نعلم. فصح ضرورة أن ما علمنا الرسول من الدين فهو الحق، وما لم يعلمنا منها فهو الباطل وحرام القول به.

وقال تعالى فى حق إبليس: ﴿إنما يأمركم بالسوء والفحشاء وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾

وقال تعالى: ﴿قل: إنما حرم ربى الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغى بغير الحق، وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا، وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾ فصح

بنص القرآن أننا خرجنا إلى الدنيا لا نعلم شيئا ، ثم حرم علينا القول على الله بما لا نعلم فقد صح بهذه النصوص ضرورة أن القول بالقياس وبغير القياس كمن أثبت العنقاء والغول والكيمياء ، وكقول الرّوافض فى الإمام ، وكقول من قال بالإلهام ، وكل هذا ، فالقول به على الله تعالى فى الدين حرام مقرون بالشرك أمر من أمر إبليس إلا ما علمنا رسول الله ﷺ فهو الحق الذى نقول على الله ، ولا يحل لنا أن نقول عليه غيره . فإذا لم يأمرنا رسول الله ﷺ بالقياس فهو حرام من أمر الشيطان بلا شك . وقد بينا فيما خلا كل ما شغبوا به مما أرادوا التمويه به فيه بالحديث ، فحرم القول بالقياس البتة .

هذا كلامه ، ولايخفى على كل من له فهم وبصر أن كل ما قاله قول بلا علم وتقول على الله ، إذ ليس فى شيء من النصوص التى تلاها أن القياس حرام وهو من عمل الشيطان ، وإنما هو ظن باطل ورأى فاسد منه . أعاذ الله من هذا الجنون الذى ابتلاه به .

وأعجب منه أنه جعل القول بالكيمياء ، والعنقاء ، والغول ، والإلهام من عمل الشيطان وتقولا على الله مع أنه ليس من أمور الدين ، بل هو من جنس وجود ابن حزم . فإن قال قائل : إن القول بوجود ابن حزم تقول على الله وحرام ؛ لأنه لم يخبرنا الله ورسوله بوجوده ، يكون قوله : جنونا محضا لا شك فيه ، فكذا قول ابن حزم : هذا جنون محض لا شك فيه .

ثم قال : "لو لم يكن لنا برهان على إبطال القياس لكان عدم البرهان على إثباته برهانا فى إبطاله" .

وهذا جنون أعظم من الأول . لأن القائلين بالقياس لا يعترفون بأننا نقول به بلا برهان بل يقيمون عليه الحجج والبينات ، وإنكار ابن حزم تلك الحجج ليس بأولى بالقبول من إنكار أهل القياس حجج ابن حزم على إبطاله . ولو لم يكن عليه برهان لم يكن على القائلين بالقياس اعتراض ، لأن من أصول ابن حزم أن ما أمر به رسول الله ﷺ فواجب ، وما نهى عنه فحرام ، وما لم ينه عنه ، ولم يأمر به فمباح . ومقتضى هذا الأصل أن يكون القياس مباحا ، لأنه ليس مما أمر الله به أو رسوله ولا نهى عنه لنا ، وما قال ابن حزم فهو تقول على الله . فنسى ابن حزم ذلك الأصل وقال برأيه ما قال . فانظر إلى تهافت

هؤلاء القوم كيف يؤصلون أصلا ثم يخالفونه، ومع ذلك يدعون أن كل ما يقولون هو نص من الله ورسوله. فبهذا يجوزون التهافت على الله ورسوله. نعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا.

ثم قال ابن حزم: ﴿أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله﴾، فصح من النص أن كل ما لم ينص عليه فهو شرع لم يأذن به الله، وهذه صفة القياس، وهذا حرام. وقال فى موضع آخر: إنه ما لم ينص على وجوبه وتحريمه فهو مباح، واحتج عليه بقوله: ﴿قد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه﴾، وقوله تعالى: ﴿خلق لكم ما فى الأرض جميعا﴾، وقوله ﷺ: «ما أمرتكم به فأتوه ما استطعتم، وما نهيتكم عنه فاجتنبوه» إلى غير ذلك من النصوص.

وهل هذا إلا تهافت؟ وهو لا يجوز على الله ورسوله، فهو من عند ابن حزم نفسه. ومنشأه سوء فهمه وجرأته على الله ورسوله. ثم قوله: "إن القياس شرع ما لم يأذن به الله فهو حرام" لم يأت عليه بحجة من الله ورسوله، بل ظن فاسد منه، فلا يكون حجة.

ثم قال ابن حزم: قال الله تعالى يصف كلامه: ﴿تبيانا لكل شيء﴾ وقال تعالى: ﴿فإذا قرأناه فاتبع قرآنه، ثم إن علينا بيانه﴾، وقال تعالى: ﴿لتبين للناس ما نزل إليهم﴾. فنص الله تعالى على أنه لم يكل بيان الشريعة إلى أحد من الناس، ولا إلى رأى، ولا إلى قياس لكن إلى نص القرآن وإلى رسوله ﷺ فقط، وما عداهما فضلال وباطل ومحال.

وهذه حجة باطلة لا يحتج بمثلها إلا ذو جهل أو مكابر، لأن الله تعالى قال: ﴿ثم إن علينا بيانه﴾ فإن كان فيه نفى لبيان رسول الله ﷺ يكون مناقضا لقوله تعالى: ﴿لتبين للناس ما نزل إليهم﴾ وإن لم يكن فيه نفى لبيانه فكيف يكون قوله: ﴿لتبين للناس﴾ نفيا لبيان غيره؟ وإذ ليس فى تلك النصوص نفى لبيان غيره فقول ابن حزم: إن فيه نفيا لبيان غيره، باطل بلا شك.

ثم نقول لهذا المفترى: أنت تقول: القياس حرام والرأى حرام والشيء الفلانى حرام إلى غير ذلك، فهل أنت مبين للنصوص، أم حاك قول الله وقول الرسول، أم قائل من عند نفسك؟ لا سبيل إلى الحكاية، لأنه ليس فى نص هذه الأقوال معينا، ولا تقول: إنى قائل

من عند نفسى وشارع ما لم يأذن به الله ومفتر على الله ورسوله، فلا محالة أن تقول: إنى مبين ومفسر لكلام الله ورسوله، وأنت تقول: إن الله لم يكل بيان الشريعة إلى أحد من الناس، فكيف ساغ لك هذا البيان؟ فقد علم ببيانك أنك مفتر على الله، ومغير لدين الله، ومحرف لكلام الله ورسوله، أعاذنا الله منه.

وقال ابن حزم: ﴿أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم﴾، فأوجب تعالى أن يكتفى بتلاوة القرآن، وهذا هو الأخذ بظاهره وإبطال كل تأويل لم يأت به نص أو إجماع، وأن لا نطلب غير ما يقتضيه لفظ القرآن فقط.

والجواب: أن هذا تأويل للقرآن لم يأت به نص أو إجماع فهو باطل بإقرار نفسه، أو لم يدر هذا المفترى أنه لو كان تلاوة القرآن كافية فأى حاجة إلى بيان رسول الله ﷺ؟ ففيه إبطال لبيان رسول الله ﷺ فهذا تأويل باطل للقرآن لا شك فيه. ومعنى الآية أن تنزيل الكتاب المتلو عليهم كافية لهم فى إثبات دعوى الرسالة، وليس معناه أن تلاوتهم كافية لهم ولا حاجة لهم إلى غير التلاوة. ثم تأويل التلاوة بالأخذ بظاهر القرآن فقط، وعدم التدبر فى مراد الله، بل معنله هو القراءة فقط. فلو كانت التلاوة كافية بطل العمل بظاهر القرآن أيضا، لأنه غير التلاوة، وهو باطل عنده، والقول به زندقة وإلحاد، أعاذنا الله منه. ثم تلا ابن حزم آيات أخر، واحتج بها على إبطال القياس بتحريفات من عنده، فلا تطيل الكلام بذكرها.

حاصل كلام ابن حزم في باب الاحتجاج بالآيات، والجواب عنه:

وحاصل كلامه فى باب الاحتجاج بالآيات: أنه يدعى الدعاوى من عند نفسه ويجعلها صغرى للدليل، ثم يحتج بالآيات ويجعلها كبرى له، ثم يستنتج النتائج الفاسدة، وينسبها إلى الله تقولا عليه.

والجواب عنها: قد يكون بالقدح فى الصغرى بأنها ليست منصوصة عليها، وقد يكون فى الكبرى بأن تأويلها ليس على ما تأولها به فهو باطل. هذا هو خلاصة الكلام فى احتجاجه بالآيات، فاعرف ذلك.

احتجاج ابن حزم بأحاديث، والجواب عنها

ثم احتج ابن حزم على إبطال القياس بأحاديث: منها:

إن النبي ﷺ بعث إلى عمر بحلة سيراء، فقال عمر: أرسلت بها إلي وقد سمعتك قلت فيها ما قلت: يعني قوله: «إنما يلبس هذا من لا خلاق له في الآخرة». فقال: «إنما بعثت بها إليك لتستمتع بها، ولم أبعث بها إليك لتلبسها».

وقال: "وفيه إبطال للقياس، لأنه أنكر على عمر تسويته بين الملك والبيع والانتفاع، وبين اللباس المحرم".

ولعمري! إنها فرية بلا مرية، إذ ليس في الحديث أن عمر سوى بين اللباس والانتفاع بالبيع وغيره، ولا فيه أنه ﷺ أنكره عليه، وإنما هو ظن باطل من ابن حزم عفا الله عنه. ومعنى الحديث أن عمر ظن أنه أرسل بها إليه ليلبسه، فأشكل عليه الأمر لأنه سمع منه قوله في حلة عطارد، فاستفسره عن وجه الأمر، فبين رسول الله ﷺ له وجهه وأزاح الإشكال، فلم يكن هناك قياس، ولا إبطال له كما زعم هذا المفترى على عمر وعلى رسول الله ﷺ.

ثم احتج ابن حزم بأنه ﷺ بعث حلة سيراء إلى أسامة فلبسها هو وأنكره عليه ﷺ. وقال: "إن أسامة قاس اللباس على البيع وغيره، فأنكره عليه ﷺ، ففيه إبطال للقياس".

وهل هذا إلا بهتان عظيم؟ لأنه ليس في الحديث أن أسامة فعل ذلك قياسا على البيع، بل الوجه أنه إما لم يكن علم به بتحريم لبس الحرير فظنه مباحا، أو علم ذلك ولكن فهم نسخه من إرساله ﷺ بها إليه، فظنه أنه بعثه إليه للبس، فنبه النبي ﷺ على خطأ فهمه. هذا هو الوجه، فليس فيه دلالة على إبطال القياس.

فانظر أيها الناظر أن هؤلاء السفهاء يخترعون أمورا لا أصل لها ثم يبنون عليه التحليل والتحريم، ومع ذلك هم يزعمون أنهم أهل الظاهر لا يقولون إلا ما قاله الله تعالى

أو رسوله ﷺ، ويشنعون على المجتهدين بأنهم يقولون بآرائهم وظنونهم من غير حجة من الله ورسوله، مع أنهم أصلح حالا من هؤلاء المفترين، لأنهم إذا قالوا برأى قالوا: "هذا رأينا"، وهؤلاء إذا قالوا قالوا: "هذا نص الله ورسوله". ثم رأيهم أقرب إلى الصحة ورأى هؤلاء أبعد منها بعدا بينا، كما لا يخفى على من نظر فى أبحاثنا، فهم أصلح حالا من هؤلاء المدعين المفترين بكثير.

ثم قال ابن حزم: لا بد فى هذين الحديثين من أحد مذهبين. إما أن يقول قائل: إن النبى ﷺ إذ نهى عن لباس الحرير، ثم وهبها حلل الحرير أن يكون اللبس عليهما. وهذا كفر من قائله، أو إنه عليه السلام بين عليهم المحرم من الحرير وهو اللباس المنصوص عليه فقط، وبقى ما لم يذكر على أصل الإباحة، فأخطأ رضى الله عنهما إذ قاسا، وهذا هو الحق الذى لا يحل لأحد أن يعتقد غيره.

والجواب عنه: أنك قد عرفت أنه لم يكن هناك قياس بل مجرد خطأ فى تعيين غرض الإرسال، فلا يكون فيه تعرض للقياس لا نفيا ولا إثباتا.

ثم احتج ابن حزم بقوله ﷺ: «إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، وحد حدودا فلا تعتدوها، ونهى عن أشياء فلا تنهكوها، وسكت عن أشياء من غير نسيان لها رحمة لكم فلا تبحثوا عنها».

وأنت تعلم أنه ليس فيه ذكر القياس لا نفيا ولا إثباتا، فكيف يثبت منه بطلان القياس؟ ولو قال قائل: إن هذا مثبت للقياس لا مبطل له كان قوله من جنس قول القائل: إنه مبطل للقياس.

ثم احتج بقوله عليه السلام: «تفترق أمتى على بضع وسبعين فرقة أعظمها فتنة على أمتى قوم يقيسون الأمور برأيهم فيحلون الحرام ويحرمون الحلال».

والجواب عنه: أنه قال محشيه: إن هذا حديث ضعيف، فلا يصح الاحتجاج به. ولو سلم صحة الحديث فأهل القياس لا يقيسون الأمور برأيهم، وإنما هم يقيسون بأمور صح حكمها نصا أو إجماعا، فلا يحلون الحرام ولا يحرمون الحلال، بل يحلون الحلال، ويحرمون الحرام.

ثم قال ابن حزم: قد قال بعض أصحاب القياس: إنما أنكر فى هذه الأحاديث من يقيس برأيه، وأما من يقيس على تشابه المنصوص فلم يذم. قلنا: من أين فرقتم هذا الفرق؟ وهل زدتمونا على الدعوى المفتراة الكاذبة شيئا؟ وقولكم هذا أشد المجاهرة بالباطل.

والجواب عنه: أنك ادعيت فى هذا الكلام دعاوى لم تأت عليه بحجة، فتلك الدعاوى هى المفتراة الكاذبة لا ما قاله أهل القياس، لأن الفرق إن خفى عليك لأن الله أغفل قلبك وأبلد فهمك فهو ظاهر على من له قلب سليم، لأن القائس برأيه المحرم لحلال الله والمحلل لحرام الله معارض لله ورسوله ومشاق له، والقائس لغير المنصوص على المنصوص مفسر لحكم الله ومبين له، فهذا مطيع الله ولرسوله وذاك مجادلهما. وهل يستوى المطيع والعاصى؟ إن قلت: نعم، فهو كفر بواح، وإن قلت: لا، بطل دعواك بعدم الفرق.

احتجاج ابن حزم بآثار الصحابة، والجواب عنها

ثم احتج ابن حزم بآثار الصحابة فقال:

قال أبو هريرة لابن عباس: "إذا أتاك الحديث عن رسول الله ﷺ فلا تضرب له الأمثال". وهذا نص من أبى هريرة على إبطال القياس.

والجواب: أنه افتراء على أبى هريرة، لأن معنى قوله إنك إذا جاءك الحديث فلا ترده بالقياس، ولا شك أن رد الحديث بالقياس باطل، فلم ينه قط عن قياس غير المنصوص على المنصوص وإنما قال ذلك أبو هريرة لأنه ظن أن ابن عباس يعارض الحديث بالرأى. وكان هذا الظن خطأ منه رضى الله عنه، لأن مقصود ابن عباس لم يكن رد الحديث بالقياس بل كان مقصوده التنبيه على أن أبا هريرة أخطأ فى فهم حديث رسول الله ﷺ.

ثم لو كان فيه رد للقياس، وليس كذلك ففى قول ابن عباس إثبات له، وابن

عباس أعلم من أبى هريرة وأفقه بكثير منه، فكيف يكون قول أبى هريرة حجة دون قول ابن عباس؟ وهلّ هذا إلا مكابرة ولداد؟.

ثم ذكر حديث سمرة أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تسمين غلامك يسارا، ولا رباحا، ولا نجيحا، ولا أفلح، فإنك تقول: أ ثم هو؟ فيقول: لا» إنما بين أربعًا فلا تزيدوا على. وقال: "هذا سمرة بن جندب لم يستخير القياس".

وهذا باطل، لأنه ليس فيه عدم استجازة القياس، وإنما فيه النهى عن الزيادة على وجه الرواية عن سمرة. لأنه قال: "لا تزيدوا على" ولم يقل: فلا تقيسوا عليهن غيره. وهذا ظاهر جدا لا يخفى إلا على من هو أبلد فهما وأغبى ذهنًا.

ثم احتج ابن حزم بما روى عن عبيد بن فيروز قال: سمعت البراء بن عازب يحدث عن رسول الله ﷺ: «أربع لا تجزئ فى الأضاحى» وذكر الحديث فقلت له: إنى أكره أن يكون نقص فى القرن والأذن، قال: "فما كرهت منه فدعه ولا تحرمه على أحد".

والجواب عنه أنه ليس فيه إبطال للقياس، لأنه لم يكن قال ذلك قياسا بل قال ذلك بدلالة الإجماع على أن أسلم من العيوب أفضل من المعيب. ولو كان قال ذلك قياسا لم يكن فيه إبطال للقياس بل تصحيح له، لأنه لم يقل له: إنه قياس وهو حرام، وقول على الله إلى غير ذلك من الهذيانات التى يهذون بها هؤلاء المعتدون، بل أجاز له القياس ولكن لم يجعله حجة على الناس كحجية النصوص، ولذا نهاه عن أن يحرمه على الناس.

واحتج ابن حزم بما روى عن ابن عباس أنه قال: "كان أهل الجاهلية يأكلون أشياء ويتركون أشياء تقذرا، فبعث الله نبيه وأنزل كتابه، وأحل حلاله وحرم حرامه، فما أحل فهو حلال، وما حرم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو".

والجواب عنه أنه ليس فيه تحريم القياس ولا تحليله، فالاحتجاج به ساقط. ثم نقول: أنبئونا أن القياس مما أحله الله أو حرمه أو مما سكت عنه؟ فإن قلتم بالأول والثالث ناقضتم، وإن قلتم بالثانى قلنا: أين النص على تحريمه؟ وإذ ليس كذلك فكيف تقولون: إنه حرام من عند أنفسكم؟ كيف وقد صح عنه القول بالقياس كما أسلفنا لك فى حجج القياس؟ فتوجيه قوله بما لا يرضى به هو باطل. أعاذنا الله من خزى الدنيا والآخرة.

ثم احتج بما روى عن الحسن أنه قال: بينما عمر يمشى فى بعض طرق المدينة إذ وطى رجل من القوم عقبه فقطع نعله، فأهوى له ضربة، فقال: «يا أمير المؤمنين! لطمتنى، وضربتنى، وظلمتنى. لا، والله ما هذا أردت". فألقى إليه الدرة فقال: "دونك فاقتص". فقال بعضهم: "اغفر لأمير المؤمنين". فقال: "لا، والله ما أريد مغفرتها، لقد كتبت وحفظت، لكن إن شئت دللتك على خير من ذلك: ﴿فمن تصدق به فهو كفارة له﴾. قال: "فإنى قد تصدقت". فجاء عمرَ رقيق، فأعطاه خادما. فهذا عمر لم يستجز قياس المغفرة على الصدقة والعلة عند القائسين واحدة، ولا رأى أن يفارق ظاهر النص.

والجواب عنه: أنه ليس فيه إبطال للقياس، إذ رأى عمر أن بين المغفرة والتصدق فرقا ولذا جعل التصدق خيرا من المغفرة، وغايته: أنه لم يكتف بالأولى بل طلب الأعلى، فكيف يقال: إنه لم يستجز القياس؟ ولو أجاز المغفرة مكان التصدق لم يكن ذلك قياسا لأنه كما قال تعالى: ﴿فمن تصدق به فهو كفارة له﴾ كذلك قال: ﴿ولمن صبر وغفر إن ذلك لمن عزم الأمور﴾ فليس فيه إبطال للقياس، بل ترك الأدنى إلى الأعلى.

فإن قلت: ما الفرق بين المغفرة والتصدق؟. قلت: مدلول المغفرة ترك المؤاخذة، ومدلول التصدق هبة حقه لغيره، ففى التصدق زيادة ليست فى المغفرة، والمغفرة ليست نصا فى إسقاط الحق بخلاف التصدق. وإلى هذا الفرق أشار رضى الله عنه بقوله: "إنها قد كتبت وحفظت". ومعناه أنه قد ثبت حقك فلا أكتفى بما لا يدل على إسقاط الحق نصا، بل أطلب منك ما هو نص فى الإسقاط، وهذا من دقة فهمه رضى الله عنه.

ثم احتج ابن حزم بما روى ليث بن أبى سليم عن مجاهد "أن عمر بن الخطاب نهى عن المكايلة". قال مجاهد: "يعنى المقايسة".

والجواب عنه أن ليث بن أبى سليم مضعف عندهم، فكيف يحتجون بروايته؟ ولو سلم صحة الرواية قلنا: لا دليل على أن المراد من المكايلة هو المقايسة، وإنما هو تفسير مجاهد من رأيه، ولا على أن المراد من المقايسة هو القياس الشرعى، بل الظاهر[1] أن المراد

(١) أو يراد به كما فى مجمع البحار المقايسة بالقول والفعل أى المكافأة بالسوء وترك الإغضاء والاحتمال، أى تقول له وتفعل معه مثل ما يقول لك ويفعل معك. وقيل: أراد المقايسة فى الدين وترك العمل بالأثر، أى القياس مع وجود الأثر. وهذا مما لا خلاف فى ذمه. ويلصق بقلبى أن المراد البيع مكايلة بالتخمين والمجازفة، كما هو معتاد فى محل المسافحة. أشرف على.

غيره، وهو التخمينات والأوهام، كأوهام ابن حزم وتخميناته أن القياس افتراء على الله، وقول بلا علم، وظن باطل إلى غير ذلك. فلا حجة فيه على بطلان القياس.

واحتج أيضا بما روى عن عمر أنه قال: "قد وضعت الأمور وسنت السنن، ولم يترك الأحد متكلم إلا أن يضل عبد من عمد".

والجواب عنه أنه ليس فيه إبطال للقياس، لأن وضع القياس داخل فى وضع الأمور وسن السنن عند من يقول بأنه حجة شرعية.

واحتج أيضا بما روى عن ابن مسعود أنه أتى إليه رجل وامرأة فى التحريم، فقال: "إن الله تعالى بين، فمن أتى الأمر من قبل وجهه فقد من له، ومن خالف فوالله ما نطيق خلافه". فهذا ابن مسعود يجعل كل ما ليس فى النص خلافا لله ويخبر أن البيان قدتم، وهذا إبطال للقياس.

والجواب عنه: أنه ليس فيه إبطال القياس بوجه من الوجوه، وإنما هو افتراء على ابن مسعود. ومعنى كلامه أن الله بين طريق الطلاق المشروع، فإذا طلقتم بتلك الطريق فحكمه بين، ولكنكم إذا خالفتم ذلك الطريق واخترعتم طرقا أخرى فهى تحتاج إلى الاجتهاد، وفيه إتعاب النفس واحتمال الخطأ، ولا نطيق ذلك، فلا تخالفوا الطريق المشروع المبين الحكم. هذا هو المعنى، فلا تفهم منه إبطال القياس إلا من هو مفرط فى الجهل أو المكابرة. وكيف يقول ابن حزم: إن ابن مسعود يجعل كل ما ليس في النص خلافا لله، وهو يقول: إنه ليس هناك نازلة إلا وحكمه منصوص فى النص؟ فكيف يوجد شيء ليس فى النص حتى يكون خلافا لله؟ وهل هذا إلا تهافت؟

ثم احتج بقول ابن مسعود أنه قال: "ليس عام إلا وبعده شر منه، لا أقول: عام أمطر من عام، ولا عام أخصب من عام، ولا أمير خير من أمير، ولكن ذهاب خياركم وعلمائكم. ثم يحدث قوم يقيسون الأمور برأيهم فينهدم الإسلام وينثلم".

والجواب عنه: أن المراد من هذا القياس ليس هو القياس الشرعى الذى بناءه على النصوص، بل هو القياس الذى بناؤه على الرأى كما هو داب أهل زماننا من مقلدة يورب وهو القياس الذى به انهدم الإسلام وانثلم، لا قياس العلماء الربانيين. وهذا ظاهر جدا لا

يخفى إلا على غبى أو مشاغب. ودليل ذلك أن ابن مسعود رضى الله عنه قد قال بالقياس فى مسائل، منها قوله فى المفوضة، وهو مشهور.

واحتج أيضا بما روى عن ابن عمر أنه قال: "العلم ثلاثة، كتاب ناطق، وسنة ماضية، ولا أدرى".

والجواب عنه: أنه ليس فيه إبطال للقياس لأن القياس، مأخوذ من الكتاب والسنة وليس شيئا غيرهما.

واحتج أيضا بما روى عن ابن عمر أنه قال لجابر بن زيد: "يا جابر! إنك من فقهاء البصرة وستستفتى، فلا تفتين إلا بكتاب ناطق أو سنة ماضية". وقال: هذا نص المنع من القياس والرأى والتقليد.

والجواب عنه: أن هذا من الجهل، لأنك قد عرفت أن القياس مأخوذ من الكتاب والسنة، فالإفتاء به ليس إلا بالكتاب والسنة، وكذلك الرأى الذى هو الاجتهاد والاستنباط والتقليد، فإنهما مأخوذان من الكتاب والسنة، فليس منه إبطال شىء من القياس والرأى والتقليد.

واحتج أيضا بما روى عن عبد الله بن أبى أوفى أنه قال: "نهى رسول الله ﷺ عن نبيذ الجر الأخضر". فقيل له: "فالأبيض"؟ قال: "لا أدرى". وقال: لو جاز القياس عند ابن أبى أوفى لقال: ما الفرق بين الأبيض والأخضر؟ لكنه وقف عند النص، وهذا هو الذى لا يجوز غيره.

والجواب عنه أن معنى قوله: "لا أدرى" أنه لا يدرى أنه نهى النبى ﷺ عنه نصا أم لا، وليس معناه أنه لايدرى ما حكمه كما زعم ابن حزم، ولو كان معناه ما قال لما كان قوله: "لا أدرى" دالا على نفى القياس، لأن غايته أنه لم يبدله وجه القياس فلم يقس، وهذا لا يدل على أن القياس باطل. هذا حال فهم هؤلاء الجهال ومع ذلك هم يزعمون أنهم لا يقولون شيئا فى الدين بالرأى، والإفتاء بالرأى حرام، ولعمرى! إنهم شر من المفتيين بالرأى، لأن المفتيين بالرأى رأيهم سديد، وهؤلاء الجهال رأيهم فاسد.

واحتج أيضا بما روى عن معاوية أنه قال: "بلغنى أن رجالا منكم يتحدثون أحاديث

ليست فى كتاب الله ولا تؤثر عن رسول الله ﷺ، فأولئك جهالكم".

والجواب عنه: أنه ليس فيه إبطال للقياس لأنه لا يعلم منه أنهم من كانوا وما كانوا؟ هل كانوا من أهل الاجتهاد أو من غيرهم؟ وما كان حديثهم؟ وكيف كان؟ فكيف يقال: إنه أبطل القياس؟ والظاهر أنه كان قد أنكر على من كان يروى عن رسول الله ﷺ ما لا يعرفه العامة من أصحابه ﷺ.

واحتج أيضا بما روى عن معاذ بن جبل أنه قال: "تكون فتن يكثر فيه المال ويفتح فيها القرآن، حتى يقرأه الرجل والمرأة، والصغير والكبير، والمؤمن والمنافق، فيقرأه الرجل فلا يتبع، فيقول: والله لأقرأنه علانية، فيقرأه علانية فلا يتبع، فيتخذ مسجدا، ويبتدع كلاما ليس من كتاب الله ولا من سنة رسوله. فإياكم وإياهم، فإنها بدعة ضلالة".

والجواب عنه: أنه ليس فيه ذم لقياس المجتهدين الذين هم من العلماء الربانيين، وإنما فيه ذم لاختراع أهل الهوى الذين يبتدعون لافتتان العوام وحب الرياسة: والعجب أن هؤلاء يذمون القياس ثم يقيسون العلماء الربانيين الطالبين لمرضاة الله على أهل الهوى الطاغين ويجعلون قياسهم من جنس اختراعهم. اللهم إنا نعوذ بك من الجهل والمكابرة. فهذه آثار من الصحابة التى احتج بها ابن حزم وقد عرفت أن كل ما قاله جهل، ورأى فاسد. وحاشاهم أن يبطلوا حجة من حجج الشرع.

احتجاج ابن حزم بآثار التابعين، والجواب عنها

ثم احتج بآثار التابعين ومن بعدهم. عن ابن سيرين أنه قال:

"القياس شؤم، وأول من قاس إبليس فهلك، وإنما عبدت الشمس والقمر بالمقاييس".

ولا حجة له فيه، لأن المراد من القياس فى قوله ليس قياس المجتهدين بل ما هو جنس قياس إبليس وعبدة الشمس والقمر، ومثل هذا القياس باطل بإجماع المسلمين، وما نقول بحجيته هو قياس المجتهدين الذين مطمح نظرهم اتباع أحكام الله دون ظنون

أنفسهم وأوهامهم الباطلة. فهل يستويان مثلا؟

واحتج أيضا بقول شريح: "إن السنة سبقت قياسكم".

ولا حجة فيه أيضا، لأنه ليس فيه إبطال للقياس، بل فيه أن السنة سابقة مقدمة على القياس ولا كلام فيه لأحد.

واحتج أيضا بقول الشعبى لداود الأودى: احفظ عنى ثلاثا لها شأن:

الأولى: إذا سئلت عن مسألة فأجبت فيها فلا تتبع مسألتك "أ رأيت؟" فإن الله تعالى قال فى كتابه: ﴿أ رأيت من اتخذ إلهه هواه﴾.

والثانية: إذا سئلت عن مسألة فلا تقس شيئا بشىء، ربما حرمت حلالا أو حللت حراما.

والثالثة: إذا سئلت عما لا تعلم فقل: "لا أعلم وأنا شريكك".

والجواب عنه: أنه ليس فيه إبطال القياس، بل غايته التورع عن القياس مخافة الخطأ. يوضحه ما رواه الشعبى عن مسروق أنه قال: "لا أقيس شيئا بشىء، أخاف أن تنزل رجلى" رواه ابن حزم أيضا على وجه الاحتجاج. وهذا يدل على أن قول الشعبى مأخوذ عن مسروق، وهو لم يحرم القياس وإنما ترك القياس مخافة الزلل.

وما رواه ابن حزم عن الشعبى أيضا: أنه قال: "إياكم والمقايسة، فو الذى نفسى بيده لئن أخذتم بالمقايسة لتحلن الحرام ولتحرمن الحلال، ولكن ما بلغكم عن أصحاب رسول الله ﷺ فخذوه".

ففيه تحريض على اتباع آثار أصحاب رسول الله ﷺ وترجيح أقوالهم على القياسات، وليس فيه تحريم القياس أصلا. فلا حجة له فيه على تحريم القياس، بل فيه حجة على ابن حزم، لأنه حرض على اتباع آثار الصحابة ولا يقول به ابن حزم، بل يقول: إنه لا حجة فى أقوالهم، ما رواه عن الشعبى: "أن السنة لم توضح بالمقاييس" فلا حجة له فيه أيضا، لأنه لا يقول أحد: إن السنة وضعت بالمقاييس، وعدم وضع السنة بالمقاييس لا يوجب بطلان القياس.

وما رواه عن الشعبى أنه قال لصالح بن مسلم: "إنما هلكتم حين تركتم الآثار

وأخذتم بالمقاييس، لقد بغض إلى هذا المسجد فهو أبغض إلى من كناسة دارى هؤلاء الصقالقة"[1].

فلا حجة له فيه أيضاً، لأنه إنما ذم ترك الآثار والقناعة على المقاييس، ولا نحمده أيضا، وليس هو من دأب العلماء المجتهدين وإنما هو داب أهل الأهواء وهذا الكلام منه شرح لكمأته السائقة. وأوضح منه ما رواه ابن القيم من طريق مجاهد عن الشعبى أنه قال: "يوشك أن يصبر الجهل علما والعلم جهلا". قالوا: وكيف يكون هذا يا أبا عمر؟ قال: "كنا نتبع الآثار وما جاء عن الصحابة، فأخذ الناس فى غير ذلك" وهو القياس. لأن هذا الكلام كالنص على أنه ذم ترك الآثار وأقوال الصحابة واتباع الآراء، وليس فيه ذم لقياس المجتهدين الذى فيه اتباع الآثار. وهو حجة على ابن حزم وأمثاله إذ هو يقول: لا حجة فى قول غير النبى، وهو ظاهر.

واحتج ابن حزم أيضا بما رواه الأصمعى أن العقيل بن أحمد يبطل القياس فقال الأصمعى: "أخذ هذا من إياس بن معاوية".

ولا حجة له فيه أيضا، لأن المراد من القياس هو قياس أهل الأهواء دون قياس المجتهدين.

واحتج بأن جعفر بن محمد قال لأبى حنيفة: اتق الله ولا تقس، فإنا نقف غدا نحن ومن خالفنا فنقول: "قال رسول الله ﷺ، قال الله تبارك وتعالى"، وتقول أنت وأصحابك: "سمعنا ورأينا" فيفعل الله بتأويلكم ما يشاء.

والجواب عنه: أن فى سنده من لا يعرف. وقد رواه ابن القيم بأطول من هذا، ومنه أنه قال لأبى حنيفة: "اتق الله ولا تقس الدين برأيك، فإن أول من قاس إبليس إذا أمره الله بالسجود لآدم فقال: أنا خير منه خلقتنى من نارٍ وخلقته من طين". ثم ساق القصة، وهو خبر منكر برّأ الله جعفر بن محمد أن يتفوه بأمثال هذه الخرافات. ثم فى نفس هذه القصة ما يدل على بطلانه، وهو أنه جعل جعفر بن محمد قياس أبى حنيفة من جنس قياس إبليس، هو قياس فاسد، فكيف يقيس جعفر نفسه قياسا فاسدا يفسد به قياس المجتهد؟

(١) أقول: لم أفهم هذا اللفظ، ورواه ابن القيم عن صالح بن مسلم يقال: قال الشعبى. لقد بغض إلي هؤلاء القوم هذا المسجد حتى لهو أبغض إلى من كناسة دارى فقلت: من هم يا أبا عمرو؟ قال: هؤلاء الآرائيون أ رأيت.

وكيف يستجيز له هذا القياس الفاسد ويحرم على أبى حنيفة القياس الصحيح؟ فهذا خبر باطل.

وإن صح الرواية فنقول: إن جعفر بن محمد ظن أن أبا حنيفة يعارض النصوص بالرأى فأنكر عليه ذلك لا أنه أنكر مطلق القياس، ويدل عليه قوله: "إنا نقول: قال الله وقال الرسول، وأنت تقول: سمعنا ورأينا".

وعلى هذا فلا حجة لابن حزم فى كلامه، لأنه لا يقول برد النصوص بالقياس أحد من المسلمين فضلا عن أبى حنيفة. وما ظن جعفر بن محمد فهو اجتهاد منه، والمجتهد يخطئ ويصيب. ونحن نعلم قطعا أنه أخطأ فى هذا الظن إن صحت الرواية عنه.

واحتج بأنه قال عبيد بن عمير: "الله لم يدع شيئا أن يبينه أن يكون نسيه، فما قال الله فهو كما قال الله، وما قال رسول الله ﷺ فهو كما قال رسول الله ﷺ، وما لم يقل الله ورسوله فبعفو الله ورحمته، فلا تبحثوا عنه".

والجواب عنه: أنه ليس فيه إبطال للقياس، لأن القياس ليس بحثا عما لم يقل الله ورسوله، وإنما هو بحث عما قال الله ورسوله، فاعرف ذلك.

واحتج بقول مالك بن أنس: الزم ما قال رسول الله ﷺ فى حجة الوداع «أمران تركتهما فيكم لن تضلوا ما تمسكتم بهما كتاب الله وسنة نبيه ﷺ».

والجواب عنه أنه ليس فيه إبطال للقياس، ولو كان فيه إبطال لما أفتى بالقياس، واعترف ابن حزم نفسه فى مواضع من كتابه أنه يقول بالقياس، ورد عليه كثيرا، فلما كان مالك قائلا بالقياس ومفتيا به لا يجوز حمل كلامه على معنى لا يرتضى به.

وبه ظهر بطلان سائر ما احتج بقوله كقوله: "كان رسول الله إمام المرسلين وسيد العالمين يسأل عن الشىء فلا يجيب حتى يأتيه الوحى من السماء" وقوله فى رجل أحرم من المدينة أو من وراء الميقات: إنه مخالف ورسوله، أخشى عليه الفتنة فى الدنيا والعذاب الأليم فى الآخرة. أما سمعت قوله تعالى: ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم﴾، ثم ذكر حديث المواقيت. لأنه ليس فيه إبطال القياس كما عرفت، بل فى قوله الأول نفى للقول من عند نفسه، وفى الثانى تحريم لمخالفة

الرسول. والقياس ليس قولا من عند نفسه ولا مخالفة لرسول الله ﷺ، فلا يكون فى قوله إبطال للقياس.

واحتج ابن حزم بقول وكيع بن الجراح ليحيى بن صالح: يا أبا زكريا! احذر الرأى، فإنى سمعت أبا حنيفة يقول: "البول فى المسجد أحب إلى من بعض قياسهم".

ولا حجة له فى هذا القول أيضا لأن أبا حنيفة أشهر بالقول بالقياس والرأى، فكيف يذم هو مطلق القياس والرأى؟ وإنما فيه ذم لبعض الأقيسة وبعض الآراء، وهو غير مخالف لنا، كما لا يخفى، فالاستدلال بقول أبى حنيفة ووكيع إن لم يكن منشأه اختلال الحواس فلا أدرى ماذا يكون؟

ثم احتج بما روى عن أبى حنيفة أن "من لم يدع القياس فى مجلس القضاء لم يفقه".

ولا حجة فيه أيضا له، لأن المراد من القياس هو القياس المذموم وهو القول بمجرد الرأى من دون استناد إلى نص، لا القياس المحمود وهو القياس بالاستناد إلى النص.

ثم استشعر ابن حزم الإشكال على كلامه بأن مالكا وأبا حنيفة يقولان القياس ولا ينفيانه، فأجاب عنه بأن هذا اختلاف القول منهما، فيعرض كلامهما على النص فيقبل ما يوافقه ويترك ما يخالفه، والمنقول عنهما فى ذم القياس هو الموافق للنص فهو المقبول.

والجواب: أنه لا تخالف بين كلاميهما، بل كل منهما موافق للنص، فلا يحتاج إلى رد أحدهما والقبول بالآخر.

ثم قال: لا يقول مالك وأبو حنيفة بالقياس الذى يقول به المتأخرون من استخراج العلل وترجيحها، ولكن كان قياسهما بمعنى الرأى الذى لم يقطعا على صحته. وهكذا حذر الطحاوى فى اختلاف العلماء بأن أبا حنيفة قال: "علمنا هذا رأى فمن أتانا بخير منه أخذناه" أو نحو هذا القول. والمتحققون بالقياس لا يقرون بهذا ولا يرضونه ولا يقولون به، وهكذا جميع أهل عصرهما.

والجواب: أنه لا فرق بين قياس القدماء والمتأخرين وإنما هو مجرد ادعاء منه، لأنه لا يستقيم قياس بدون استخراج العلل وترجيحها، فكيف يقيس القدماء بغيرهما؟ وترك

القياس بالخير لا يخالفه المتأخرون، وكذا المتأخرون لا يقولون بقطعية القياس، فأى اختلاف بينهما؟ وهذه حجج احتج بها من أقوال التابعين ومن بعدهم، وقد عرفت أنه لا حجة فى شىء منها، وإنما هو ظن كاذب ورأى فاسد منه.

احتجاج ابن حزم بالإجماع، والجواب عنه

ثم احتج بالإجماع وقال:

"قد أجمعوا على بعض مسائل مخالفة لجميع وجوهالقياس، فهذا إجماع منهم على ترك القياس".

والجواب عنه: أنه لو أبدى لنا تلك المسائل نظرنا فيها. وإذ لم يبدلنا فلا نعلم شيئا[1] من المسائل أجمعوا عليها وهى مخالفة لجميع وجوه القياس.

فإن قال: قد ورد النص ببعض المسائل وهى مخالفة لجميع وجوه القياس وقد أجمعوا عليها، ككون الظهر أربعا، والصبح ركعتين، والمغرب ثلاثا إلى غير ذلك.

قلنا: هذا خطأ ناشئ من عدم فهم معنى القياس ومعنى المخالفة، فالقياس هو إثبات حكم الأصل للفرع بعلة جامعة، وصلاة الظهر وغيرها أصول بنفسها ليس لها أصول تقاس عليها، ولا علة جامعة، فكيف يقال: إنها مخالفة للقياس من كل الوجوه؟ لأن معنى المخالفة أن يكون هناك أصل وعلة جامعة مقتضية لحكم خاص ومع ذلك لا يثبت ذلك الحكم بل يثبت خلافه، وما نحن فيه ليس كذلك.

ولعله قد ظن ابن حزم أن معنى المخالفة أن لا يدرك علل تلك الأحكام بالرأى، وهو من سوء فهمه. حفظنا الله منه.

---

(١) ولو فرض كون بعض المسائل الإجماعية كذلك لثبت بطلان القياس فى تلك المسائل خاصة لعدم الضرورة لا لبطلان مطلق القياس.

هل كمال الدين يقتضى نفي القياس؟:

وقد قال ابن حزم: إن المسلمين أجمعوا على صحة قوله تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ وقوله: ﴿ما فرطنا فى الكتاب من شىء﴾ وهذا إجماع منهم على أنه لا حاجة إلى القياس.

وهذا جهل شنيع، لأنهم وإن أجمعوا على كمال الدين وعلى عدم التفريط ولكنهم اختلفوا فى تفصيله، فقال عامة المسلمين وجمهورهم: إن هذا إكمال، وعدم تفريط على وجه يحتاج معه إلى بيان النبى ﷺ وغيره من العلماء العالمين بالوحى، وقال طائفة شاذة: إنه محتاج إلى بيان النبى ولكنه غير محتاج إلى بيان غيره. وهذه الطائفة الشاذة المفاذة وإن خالفوا الجمهور ولكن خلافهم لفظى محض وفى المعنى هم متفقون مع الجمهور، لأنهم يفسرون كلام الله و كلام رسوله على وجه لا نص عليه فى كلام الله ولا كلام رسوله، فبهذا الطريق هم يسلمون أن كلام الله ورسوله محتاج إلى بيان غير النبى ﷺ أيضا.

وإذ لم يكن إكمال الدين وعدم التفريط منافيا للبيان بالاتفاق فى النبى وبالاختلاف اللفظى فى غيره لم يثبت الإجماع على عدم الاحتياج إلى البيان، وإذا لم يثبت الإجماع على ذلك لم يثبت الإجماع على عدم الاحتياج إلى القياس، لأنه نوع من البيان عند قائليه، بل لو قلنا: إنه ثبت الإجماع على ضرورة القياس لكان قولنا أقرب إلى الصواب من قوله، فاندفع ما موه به على الجهلة.

ثم قال: "لم يثبت قط عن أحد من الصحابة القول بالقياس يعنى باسمه".

والجواب: أنه إن لم يثبت القياس باسمه فقد ثبت بمعناه كما أسلفنا لك فى حجج القياس والمقصود هو المعنى دون اللفظ، فما ذا يضرنا عدم ثبوت التفلظ بلفظ القياس منهم؟.

ثم قال: "لم يثبت من التابعين القياس باستخراج علة جامعة بين الحكمين، لأن القياس غير صحيح بدونها".

والجواب عنه: أنه لما ثبت عنهم معنى القياس ولفظه فما ذا يضر عدم التفصيل عنهم؟ فدعوى إجماع الصحابة والتابعين على ترك القياس دعوى كاذبة. وعدم ثبوت

القياس بتفاصيله منهم نظير عدم ثبوت الرواية بتفاصيل واصطلاحات المتأخرين، فإن كان عدم الثبوت الكذائى دليلا على الإجماع على بطلان القياس يكون عدم ثبوت الرواية بالصفة المذكورة دليلا على الإجماع على بطلان الرواية، واللازم باطل بالإجماع فالملزوم مثله. وهذه هى حجج الإجماع، وقد عرفت بطلانها.

احتجاج ابن حزم بالمعقول على بطلان القياس، والجواب عنه

ثم ذكر براهين المعقول، فقال: قد أجمعوا على أن الشريعة ممكن أن توجد كلها نصا، وأجمعوا على أنه لا يمكن أن توجد الشريعة كلها قياسا. فمتى لم يمكن وجود الشريعة كلها قياسا لا يوجد وجرد بعضها قياسا، لأن ما يثبت للكل يثبت للبعض ضرورة. وهذا برهان ضرورى، كقول القائل: إذا كان الناس كلهم أحياء، فبعضهم أحياء بالضرورة.

والجواب عنه: أن هذه سفسطة ومغلطة، وليس من البرهان فى شىء، لأن من أحكام الكل ما لا يمكن ثبوتها للبعض فضلا من الضرورة، ككونه مركبا من عشرة أجزاء. وما لنا للخير الخاص إلى غير ذلك. فكيف يقول: إنه ما يثبت للكل يثبت للبعض لا محالة.

ويقال لهذا المشاغب: أنت لا تنكر أن الشريعة كلها لا يمكن أن يكون بينا من الرسولَ فهل تثبت ذلك للبعض وتقول: لا يجوز أن يكون بعضها مبينا منه؟ وإذ لا تثبت للبعض لا تثبت للكل، فكيف تزعم أنما يثبت للكل يثبت للبعض ضرورة؟ ومنشأ هذا الجهل هو عدم الفرق بين الكلى المجموعى والأفرادى، فما ثبت للكل المجموعى أ هو من ضرورات الكل الأفرادى؟ ولا يخفى أنه جهل صرف، أعاذنا الله منه.

ثم قال ابن حزم: إذا اختلف أهل القياس فى تحريم شىء وتحليله قلنا لهم: من أحل ذلك وحرم؟ فإن قالوا: الله أو رسوله، كذبوا على الله ورسوله، وكذبهم مخالفوهم من أهل القياس. وإن قالوا: نحن حللنا وحرمنا، فقد اعترفوا بإحداث الشريعة.

والجواب عنه: أنه إذا اختلف أهل الظاهر فى حكم فقال بعضهم بالتحليل وقال

بعضهم: بالتحريم سألناهم مثل ما سألونا، فما يكون الجواب عنهم فهو الجواب عنا، هذا على وجه الإلزام.

وأما التحقيق: فهو أنه إذا اختلف أهل القياس فى حكم فقال بعضهم بالتحليل وبعضهم بالتحريم، فمن قال بالتحريم فمعنى قوله: إن الله حرم هذا فى ظنى ويمكن أن يكون أخطأت الصواب، ويكون حكم الله هو التحليل، ومن قال: إنه حلال فمعنى قوله إن الله حلل هذا فى ظنى ويحتمل أن أكون أخطأت الصواب ويكون الحق التحريم، فلا معارضة بينهم ولا تكذيب، ولا افتراء على الله، ولا إحداث شريعة من عند نفسه.

ثم قال ابن حزم: أنتم معترفون بأن من القياس ما هو صواب ومنه ما هو خطأ، ولا سبيل لكم إلى تميز الخطأ من الصواب، فهو خطأ كله.

والجواب عنه: أنه إن أردتم أنه لا سبيل لكم إلى تميز الخطأ عند الله من الصواب عند الله فهو حق ولكنه غير مضر، لأن الله لم يكلف نفسا إلا وسعها، وهذا التميز ليس من وسعنا. وإن أردتم أنه لا سبيل إليه فى ظنكم فهذا باطل، لأن كل من يقيس يظن قياسه صوابا غير خطأ وإن كان فى الواقع خطأ، وهذا القدر هو الذى كلفنا الله به. فبطل قولكم بعدم السبيل.

ثم نقول: إذا اختلفتم فى تصحيح الحديث أو تأويل النص أ يكون قول كلكم صوابا؟ ولا يقولون ذلك، فإذا كان قول بعضهم خطأ وبعضهم صوابا فبما ذا تعرفون الصواب من الخطأ؟ فإن قلتم: ما قلنا هو الصواب عند الله وما قال مخالفنا فهو خطأ عند الله، فهذا افتراء على الله وتقول عليه إذ لا برهان عندكم به، وإن قلتم: لا نعلم أيها صواب عند الله وأيها خطأ عنده، نقول: إذا التبس الحق بالباطل بطل كله على أصولكم، فبطل تصحيح الحديث وتأويل النص بالكلية. وهل هو إلا زندقة وإلحاد؟ أعاذنا الله منه.

واستشعر ابن حزم لهذا السؤال فقال: فإن قالوا لنا: فكل الأخبار عندكم حق أو فيها باطل وحق؟ قلنا: كل ما اتصل برواية الثقات إلى النبى ﷺ فهو حق.

والجواب عنه أنكم إذا اختلفتم فى أنه متصل برواية الثقات أم لا؟ فكيف تعرفون

الحق من الباطل؟ ثم ليس كل ما رواه الثقات حقا لأن الثقة قد يخطئ فى الرواية فكيف تعرفون أنه الحق؟ ثم قد يكون المرسل حقا لأنه يحتمل أن يكون الراوى المتروك ثقة، وقد يكون المتصل برواية الثقات باطلا للخطأ فى الرواية، فكيف تقولون: إن ما اتصل إلى النبى ﷺ برواية الثقات فهو حق وما لم يتصل كذا فهو باطل؟ وهل هذا إلا قولكم بأفواهكم لا نص عندكم عليه من الله ورسوله، فكيف يصح جوابكم؟.

ثم قال ابن حزم: المسألة تشبه مسألتين وأنتم تعطون بها حكم الواحدة منها دون الأخرى، وهو يفسد القياس، لأن القياس إن كان حقا فينبغى أن يعطى لها حكم المسألتين، وإن كان باطلا كان ينبغى أن لا يعطى لها حكم واحدة منهما.

والجواب: أنه لا يجوز للمسألة الواحدة مشابهة مؤثرة بالمسألتين المختلفتين فى الحكم، وما قلت: إنكم جعلتم مقدار الصداق ما يقطع فيه اليد بعلة استباحة العضو مع أن استباحة العضو توجد فى حد الخمر أيضا، فكيف لم تقيسوا عليه؟ مع أن مسألة الصداق أشبه المسألة حد الخمر، لأن الفرج كما لا يقطع فى النكاح كذلك الظهر لا يقطع فى حد الخمر بخلاف اليد فإنها تقطع فى السرقة.

. مسألة الصداق ثابتة من السنة، لا من القياس:

والجواب: أن مسألة الصداق ثابتة من السنة لا من القياس، وهو قوله: «لا صداق أقل من عشرة دراهم» والقياس إنما هو بمجرد تقوية الخبر وليس لإثبات الحكم. ووجه التقوية أنا رأينا هل فى الأعضاء شىء مقابل بعشرة دراهم؟ فوجدنا أن اليد فى السرقة تقابل بعشرة دراهم، فيه تقوى خبر الصداق.

ولا يصح قياس الصداق على استباحة الظهر بشرب الخمر.

أما أولا: فلأن هذا القياس يرده نص قوله: «لا مهر أقل من عشرة دراهم» بخلاف القياس على استباحة اليد بالسرقة فإنه يؤيده، وهذا فرق كاف.

وأما ثانيا: فلأن الصداق أشبه بنصاب السرقة، لأن فى كل منهما معنى معاوضة العضو بمال، بخلاف حد الشرب فإنه ليس فيه معنى المعاوضة أصلا، بل هو جزاء

محض خال عن معنى المعاوضة، لأن الحد يجب بشرب خمر نفسه كما يجب بشرب خمر غيره ولا معاوضة بين خمر نفسه وظهر نفسه، فظهر أنه ليس فيه معنى المبادلة بل هو مجرد جزاء على فعل محرم، ثم الخمر ليس بمقوم فى حق المسلم فلا معاوضة بين الخمر والظهر. ولعل من منع من القياس إنما منع أمثال ابن حزم الذين لا بصيرة لهم بالقياس. ولو سلم أنا أخطأنا فى قياس فكيف يصح نفى حجية القياس؟ ألا ترون أنكم تخطئون فى تصحيح الأخبار وتضعيفها وتخطئون فى تأويل النصوص كثيرا مع أنكم لا تنكرون حجية الخبر والنصوص مع هذا الخطأ، فاعرف ذلك.

ثم قال: أهل القياس يعارض بعضهم بعضا ويدفع كل واحد قياس صاحبه، فإذا تعارضا تساقطا. ولا إشكال يتعارض الحديثين، فإن أحدهما منسوخ وأحد القياسين ليس بمنسوخ.

والجواب عنه: أنكم تختلفون فى تصحيح الأخبار وتضعيفها، وتختلفون فى تأويل النصوص، وتختلفون فى تعيين الناسخ والمنسوخ فيدفع بعضكم قول بعض، وإذا تعارضا تساقطا وأنتم لا تقولون به، فقد هدمتم ما بنيتم. وكفى الله المؤمنين القتال إذ يخربون بيوتهم بأيديهم، ولا يجدى لهم المتعلق بالنسخ.

ثم قال: قد يكون المرء فى الأول مردود الشهادة وفى الآخر مقبولها وبالعكس، ولا يقاس حاله الأخرى على حاله الأولى، فلما لم يجز قياس حاله على حاله فكيف يجوز قياس حاله على حال غيره؟ وهذا إفساد للقياس بالقياس، وإفساد الفاسد بالفاسد.

والجواب عنه أن هذا ليس من فساد القياس بل من فساد العقل، لأن منشأ عدم قياس حاله على حاله هو عدم اشتراك العلة، ومنشأ قياس المرء على غيره هو اشتراك العلة، هذا هو الفارق، ولا قياس مع الفرق، فكيف يصح هذا القياس؟.

ثم قال ابن حزم: قال قائل من أهل القياس: هل يجوز أن يتعبدنا الله بالقياس؟.

والجواب عنه أن هذا كان جائزا قبل نزول قوله: ﴿لا يكلف الله نفسا إلا وسعها﴾ وقوله: ﴿ما جعل عليكم فى الدين من حرج﴾. وكان يكون لو كان هناك حمل إصر كما حمل على الذين من قبلنا كما قال الله تعالى: ﴿ولو شاء الله لأعنتكم﴾.

وأما بعد نزول الآيتين اللتين ذكرنا، وبعد أن أمننا الله من أن يكلفنا الحكم بالتكهن والظنون، وبعد أن نهانا أن نقول على الله ما لا نعلم فلا يجوز أن يتعبدنا الله بالقياس، لأن وعد الله حق لا يخلف البتة، وقوله الحق.

والجواب عن هذا الهذيان: أنه جعل القياس من جنس التكهن، والقول بالظن، والقول على الله ما لا نعلم، ومع ذلك جعله حرجا فى الدين، وتكليفا لما لا يطاق، ومن قبيل حمل الإصر والأغلال. ولا يقول ذلك إلا مجنون مسلوب العقل والحواس. أليس يعلم هذا الجاهل أنه كان فى العرب كهنة، وقائلون بالظن، والقائلون على الله ما لا يعلمون وهم موجودون الآن؟ أ فهؤلاء كلهم مكلفون أنفسهم مالا يطيقون ويحملون على أنفسهم الإصر والأغلال؟ فهل أحد أجهل وأضعف عقلا وأبلد ذهنا ممن يقول ذلك؟ نعوذ بالله من هزى الجهل والحمق. ومن المحال قوله: "كان جائزا أن يتعبدنا" بالقول على الله والافتراء عليه وبالكهانة والله تعالى يذم القول على الله فى كتابه وهو أصدق القائلين، ولا يستجيزه عقل عاقل قط.

وقالوا: لو كان القياس من الدين لكان أهله أتبع الناس للحديث مع أنهم أهرب الناس عنها.

والجواب عنه أنه ملازمة بين كون القياس من الدين وكون أهله أتبع الناس للحديث، وقوله هذا من جنس قول من يقول: لو كان الحديث من الدين لكان أهل الحديث أتبع الناس لله ولرسوله مع أن الواقع ليس كذلك، لأنهم يدعون العمل بالحديث ويحملونه على معان ليست هى بمرادة الله ورسوله، ألا ترى أنهم يقولون: إن رسول الله ﷺ حرم القياس الشرعى فى حديث كذا وحرم القول بالرأى فى حديث كذا إلى غير ذلك من الهفوات.

ولا نشك فى أن كل ما قالوا من جنس تحريف الكلم عن مواضعه، لم يحرم رسول الله ﷺ القياس الشرعى والقول بالرأى ولا الاجتهاد، فإنه ﷺ قد كان يجتهد ويخطئ أحيانا وينبه الله على خطائه، فإن كنت فى ريب مما قلنا فاقرأ القرآن وانظر فيه قوله: ﴿ما كان لنبى أن يكون له أسرى﴾ الآية، وقوله: ﴿عفا الله عنك لم أذنت لهم﴾ وقوله تعالى:

﴿عبس وتولى أن جاءه الأعمى﴾ ونحو ذلك: فنقول: هل فعل رسول الله ﷺ ما فعل نصا أو اجتهادا؟ لا تقول: إنه فعل عن نص، لأنه لو كان كذلك لم ينكره الله عليه فلا محالة أن تقول: إنه فعل ذلك اجتهادا، فثبت حجة الاجتهاد الذى يسمونه "رأيا" بالنص وفعل الرسول. وبه يبطل تأويل قوله تعالى: ﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى﴾ على أنه لا يقول شيئا من الاجتهاد بل كل ما يقوله وحى صريح.

الحكم بالبراءة الأصلية مؤخر عن الحجج الشرعية:

وقالوا: القياس إما موافق للبراءة الأصلية أو مخالف لها، على الأول: لا فائدة للقياس، وعلى الثانى: هو لا يعارض البراءة الأصلية، لأن اليقين لا يزول إلا بمثله.

والجواب عنه: أنه يبطل الاحتجاج بخبر الواحد أيضا؛ لأنه إن كان موافقا للبراءة الأصلية فلا يفيد، وإن كان مخالفا لها فهو لا يعارض البراءة الأصلية، لأن اليقين لا يزول إلا بمثله، وخبر الواحد ليس بمقطوع به، بل هو ظنى لا سيما إذا كان الحديث مختلفا فى الاحتجاج به. فظهر أن ما قاله تلبيس وتمويه.

والصواب: أن الحكم بالبراءة الأصلية مؤخر عن الحجج الشرعية ظنية كانت أو قطعية، فما دام يثبت الحكم بشىء لا يحتاج إلى الاحتجاج بالبراءة الأصلية، فلا يعارض البراءة حجة من الحجج الشرعية قياسا كان أو غيره. والسر فيه أنا مكلفون بالتكليفات الشرعية، فوجب علينا طلب المأمورات والمنهيات من الدلائل. فإذا ثبت الحكم بدليل قلنا به، وإن لم يثبت قلنا بالبراءة. فقوله: "إن البراءة الأصلية يقينية" باطل، بل الأصل فى المكلف هو التكليف، فاعرف ذلك.

وقالوا أيضا: قال رسول الله ﷺ: «وأوتيت جوامع الكلم» وجوامع الكلم هى ألفاظ الكلية، فلو كان الحكم بلفظ عام أولى من النص على حكم الأصل والدلالة به على حكم الفرع، مثلا لو قال: "لا تبيعوا كل مكيل أو موزون إلا سواء بسواء" كان أولى، لا أن ينص على حكم الأشياء الستة ويترك الباقى للقياس.

والجواب عنه: أنه لو لم يكن القياس صحيحا لبين حكم الأشياء الستة بوجه يعلم

منه الحصارة فيها، كأن قال: لا تبيعوا هذه الأشياء الستة إلا سواء بسواء، وأما ما عداها فبيعوا كيف شئتم، أو قال: إنما الربا فى هذه الأنواع الستة ولا ربا فى غيرها. فلا تقيسوا غيرها عليها. وإذ لم يقل ذلك علم أن القياس صحيح.

سر عدم التصريح من رسول الله ﷺ:

والوجه فى اختيار هذا العنوان دون ما قلتم التيسير على الأمة، ولو صرح بكل حكم قياسى لوقع الناس فى الحرج. ثم هذا لا يختص بالقياس بل كل حكم اختلف فيه المسلمون بوجه ما يجرى فيه هذا البيان، مثلا قالوا: الحكم الفلانى منسوخ، وقال آخرون: ليس بمنسوخ. فيقول من قال إنه ليس بمنسوخ: إنه لو كان منسوخا فكيف لم يقل رسول الله ﷺ إنى نسخت به الحكم الفلانى، فلا تحتجوا به بعد ذلك؟ فما ذا يقول المدعون للنسخ؟ وكذا إذا قال القائلون بأن هذا حكم مخصوص خصه النص الفلانى، يقول مخالفوهم: فكيف لم يقل إن ما قلته ليس بعام بل يخرج منه الصورة الفلانية؟ فماذا يقول مخالفوهم: فكيف لم يقل إن ما قلته ليس بعام بل يخرج منه الصورة الفلانية؟ فماذا يقول المدعون للتخصيص؟.

ثم قالوا: لا بد فى القياس من علة جامعة، والحكم فى الأصل يحتمل أن يكون معللا وأن يكون غير معلل، وإذا كان معللا احتمل أن يكون لنا طريق إلى العلم بعلته واحتمل أن لا يكون غير معلل، وإذا كان معللا احتمل أن لا يكون لنا طريق، وإذا كان لنا طريق احتمل أن تكون العلة هى هذه المعينة وأن يكون جزء علته وأن يكون العلة غيرها، وإذا ظهرت العلة احتمل أن لا تكون فى الفرع، وإذا كانت فيه احتمل أن يتخلف الحكم فيها لعارض آخر. وما هذا شأنه كيف يكون من حجج الله وتبيانه، وأدلة الأحكام التى هدى الله بها عباده؟

والجواب عنه: أن القائس لا يقيس إلا إذا ظهر عنده علة جامعة موجودة فى الفرع من غير نافع للحكم. فكيف ينتفى القياس بهذا الاستدلال؟ ثم أمثال هذه الاحتمالات يجرى فى الأخبار أيضا، لأن الخبر الذى يقولون فيه: "إنه خبر صحيح متصل برسول الله ﷺ غير معارض وغير منسوخ دال على الحكم الفلانى" يحتمل أن لا يكون صحيحا،

لأن الذى ترونه عدلا، يحتمل أن لا يكون عدلا وإذا كان عدلا يحتمل أن يكون أخطأ فى فهم المعنى، وإذا لم يكن أخطأ فى الفهم يحتمل أن يكون قصر فى الأداء لأنه لا يلزم من أن يكون فهم المعنى كما يؤديه كما هو، وإذا لم يكن أخطأ فى الأداء يحتمل أن لا يكون متصلا إذا لم يقل: "سمعت"، فإذا كان متصلا يحتمل أن يكون له تأويل غير ما تأولتموه به، وإذا كان له ذلك التأويل الذى تأولتموه به يحتمل أن يكون معارضا بمثله أو بما هو أقوى منه، وعند المعارضة يجهل أن يكون ناسخا أو منسوخا. فكيف يكون مثل هذا الخبر الذى جعلتموه حجة على الناس حجة عليهم من الله وتبيانا لهم منه؟ فماذا جوابكم عنه؟ فإن كان لكم جواب عن الخبر فهو الجواب لنا عن القياس، بل جوابنا أصح لأن الاحتمالات فى القياس أقل من الاحتمالات فى الخبر.

ثم قالوا: فليس قياس الفرع على الأصل فى تعدية حكمه إليه أولى من قياسه عليه فى عدم ثبوته بغير نص.

والجواب عنه: أن هذا جهل، لأن حكم الأصل لو ثبت من غير نص لكان إثباته بمجرد الرأى؟ والأحكام لا تثبت بمجرد الآراء، لأن فيه إبطالا للحاجة إلى الرسل وحكم الله، وهو باطل، وهذا المانع ليس بموجود فى الفرع. فلما ثبت الفرق بين الأصل والفرع فكيف يصح القياس مع الفرق؟ وأمثال هذه الأقيسة هى التى نهى السلف عنها، وأمثال هؤلاء القائسين هم المنهيون عنه، فاعرف ذلك.

ثم القياس لا يصح بدون الأصل، وليس للأصل أصل يقاس عليه فاحتج إلى النص، والفرع له أصل موجود يقاس عليه فلم يحتج إلى النص. وأما إذا وجد النص فلا يصح القياس أصلا فضلا عن أن يكون أقرب إلى النصوص وأشد موافقة لها من قياسنا.

وقالوا: لو كان القياس حجة لكان فى زمن النبى ﷺ، ولما لم يكن حجة فى عهده لم يكن حجة بعده.

والجواب عنه: أنه من قال لك: إنه ليس بحجة فى زمنه؟ نعم! هو ليس حجة فى مقابلة النص، وهذا لا يختص بزمانه، بل هذا هو الحكم فى زمانه وبعده.

الحكم منوط بالوصف أو الاسم؟

وقالوا: لسنا على ثقة أن الحكم منوط بالوصف الذى تجدونه، بل هو معلق بالاسم الذى نص عليه الشارع، وما قلتم فهو خرص وحرز.

والجواب: أنه ليس فى نص أن الحكم منوط بالاسم الذى نص عليه الشارع، وإنما هو خرص وتخمين منكم، فاستوينا نحن وأنتم فى الخرص، وخرصنا أقرب إلى المعقول والمنقول.

أما المعقول فلأن كل أحد يفهم من الكلام أن الحكم منوط بالمعانى والعلل دون الأسماء، فإنه لو قال أحد لغيره: "لا تسبنا" يفهم أحد منه أن القائل لم يقصر النهى على السب وليس هو منوطا بهذا الاسم، وإنما نهى هو عن كل ما فيه عار وإيذاء مثل السب أو فوقه.

وأما المنقول فلأنه قال تعالى: ﴿لا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة﴾، فظهر أن النهى عن الزنا ليس لأنه زنا فقط بل لأنه فاحشة، وظهر منه أن الحكم منوط بالوصف دون الاسم. ومن قال: "إنه منوط بالاسم" رد المنصوص والمعقول، ومع هذا هو يزعم أنه أتبع للنصوص ممن يقول بالقياس.

هل القياس اتباع للظن المحرم؟:

ثم قالوا: القياس اتباع الظن والله حرم اتباع الظن إلا ما أوجب الله العمل به.

والجواب عنه: أنه قد علم من النصوص ومن إقرار هذا القائل أن من الظن ما يحرم اتباعه ومنه ما يجب اتباعه، فما الدليل عندك أن القياس من الظن الذى يحرم اتباعه؟ وإذ ليس عندك دليل فتحريمه اتباع للظن وهو حرام عند هذا القائل فهو مرتكب للحرام فى تحريم القياس بالظن باعتراف نفسه.

فإن قلت: ما الدليل عندكم على أنه واجب الاتباع؟ قلنا: قد عرفت حججنا فى

صدر هذا المبحث فارجع إليها فإنه فيها شفاء لداء الجهل والعناد.

والتحقيق أن اتباع الظن محرم إذا كان بلا دليل أو على خلاف دليل، وأما إذا كان من دليل فهو واجب الاتباع. والظن الناشئ من القياس هو الظن من دليل لا من غير دليل ولا على خلاف الدليل، فيكون واجب الاتباع. وما فيه من احتمال الخطأ فهو معفو عنه كاحتمال الخطأ فى تصحيح الحديث وتأويله.

ثم قالوا: تشابه الأصل والفرع يقتضى أن لا يثبت الفرع إلا بما يثبت به الأصل، فإن كان القياس حقا. لزم توقف الفرع فى ثبوته على النص كالأصل، فالقول بالقياس من أبين الأدلة على بطلان القياس.

والجواب عنه: أن هذا جهل وسفه، لأنه ثبوت الأصل من النص ليس مقتضى للعلة المشتركة حتى يجب اشتراك الأصل والفرع فيه، بل هو مقتضى لمعنى هو تختص بالأصل ولا يوجد فى الفرع، فلا معنى لإشتراكه فى الأصل والفرع، فلا دليل فيه على فساد القياس، وإنما فيه دليل على فساد عقل القائل.

وقالوا أيضا: إن تعلق الحكم بالوصف لزم محذوران، أحدهما إلغاء الاسم، والثانى أن لا يكون الأصل أصلا والفرع فرعا، لأنه إذا لغا الاسم بقى الوصف وصار الشيئان فردين للعموم المعنوى، والعموم المعنوى كالعموم اللفظى، فكما لا يكون فى العموم اللفظى بعض الأفراد أصلا وبعضها فرعا فكذا فى المعنوى.

والجواب عنه: أن هذا جهل وسفسطة، لأن الله تعالى حرم الزنا بعلة أنه فاحشة، فهل لغا بذلك اسم الزنا؟ فإن قلتم: نعم، كفرتم، وإن قلتم: لا، فلما لم يلغ اسم الزنا مع التصريح بالتعليل فكيف يلغو مع عدم التصريح به؟ وقياس العموم المعنوى عل عموم اللفظى قياس فاسد، لأن الأفراد فى العموم اللفظى متساوية، فلا يصح جعل بعضها أصلا وجعل بعضها فرعا لأنه تحكم، بخلاف العموم المعنوى فإن بعض الأفراد فيه منصوص عليه بالاسم وبعضها ليس كذلك. فما نص عليه بالاسم يكون فرعا.

وقالوا: لا ريب أن البيان بالألفاظ العامة أولى من البيان بالقياس. فكيف يعدل الشارع مع كمال حكمته عن البيان الجلى إلى البيان الأخفى؟

والجواب عنه أنكم اعترفتم بأن كتاب الله محتاج إلى البيان، والمحتاج إلى البيان لا يكون إلا ما هو خفى أو أخفى، فكيف عدل الله مع كمال حكمته عن البيان الجلى إلى البيان الأخفى أو الخفى؟ فبطل قولكم.

وقالوا: إن تعيين بعض الأوصاف دون بعض للعلية تحكم وقول بلا علم.

والجواب عنه أن هذا قول بلا علم، لأن بعض الأوصاف تكون مقتضية للحكم وبعضها لا، وهذا يعرفه العوام فضلا عن الخواص. فما يكون مقتضيا للحكم يكون هو العلة دون غيرها، فكيف يكون تحكما وقولا بلا علم؟ يوضحه أنه إذا قال أحد: "لا تشمتنى" يفهم منه كل أحد أن مناط النهى هو كونه مؤذيا وملحقا للعار بالمشتوم دون كونه كلاما ولفظا وصوتا إلى غير ذلك من الأوصاف. وقال تعالى: ﴿لا تقربوا الزنا﴾ وعلل النهى بكونه فاحشة ولم يذكر سائر الأوصاف، فدل ذلك على أنه هو المناط للنهى دون كونه وطيا وغير ذلك.

فإن قلت: قد يكون نزاع فى تعيين المناط. قلنا: هذا النزاع كالنزاع فى تأويل النص، فإذا لم يقتض هذا النزاع فساد كل تأويل لا يقتضى فساد كل قياس.

ثم قال: إذا نسخ حكم الأصل هل ينسخ حكم الفرع أم لا؟ فإن قلتم: لا، قلنا: كيف يثبت الحكم فى الفرع بدون الأصل؟ وإن قلتم: نعم، قلنا: إذا كان النص عاما فتخصيص البعض منه لا ينفى الحكم من غيره، فكيف يوجب نسخ الحكم فى الأصل نسخ الحكم فى الفرع؟

والجواب: أن حكم الأصل كان دليلا على حكم الفرع، فلما نسخ الأصل لم يبق دليل حكم الفرع، فينتفى بانتفاء الدليل، بخلاف العام فإن الدليل فى كل الأفراد هو العام وهو لم ينتف بانتساخ الحكم فى بعض الأفراد، فلا ينتفى الحكم فى البعض الآخر لبقاء الدليل. هذا هو الفرق، ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور.

وأما ما قالوا: إن الأصل كان مشتملا على أمرين: أحدهما: نفس الحكم، والثانى: كونه سبباً بالعلة الفلانية، وانتساخ أحد الحكمين لا يوجب انتساخ الآخر، فانتساخ حكم الأصل لا يدل على انتساخ العلية من العلة، فلما بقى العلة علة للحكم بعد انتساخ حكم الأصل كيف ينتسخ حكم الفرع مع بقاء العلة؟.

فالجواب عنه: أن هذا قول لا يقول به إلا جاهل أو مشاغب، لأن الحكمين قسمان:

أحدهما: حكمان لا يكون أحدهما مبينا على الآخر،.

والثاني: حكمان يكون أحدهما مبينا على الآخر.

فما لا يجب فيه من انتساخ أحدهما انتساخ الآخر هو القسم الأول دون الثانى، فإن نسخ المقتضى فيه نسخ للمقتضى وبالعكس، وإلا يلزم وجود المؤثر بوصف كونه مؤثرا بلا أثر وبالعكس، وهذا باطل لا يقول به إلا جاهل أو مشاغب.

وقالوا: لو كان القياس صحيحا لقال النبى ﷺ لأمته: إذا أمرتكم بأمر أو نهيتكم عن شيء فقيسوا عليه ما كان مثله أو شبهه، ولم يقل ذلك، فعلم أنه ليس بصحيح.

والجواب عنه أن القياس من الأمور الفطرية فطرت عليه البداهة فلا حاجة إلى التنصيص عليه. نعم! لو كان القياس غير صحيح وجب النص على عدم صحته، ولقال: إذا نهيتكم عن شيء أو أمرتكم بشيء فلا تقيسوا عليه ما هو مثله أو فوقه. حتى لو قلت لكم: لا تقولوا لأبويكم: "أف" فالمنهى عنه، هو القول "أف" فقط، وليس الضرب بالنعال والقتل والسبّ والشتم وأنواع الإيذاء منهيا عنه بهذا النهى، فيباح لكم ذلك ما لم أنهكم عنه نصا، ولم يقل ذلك، فدل أن القياس صحيح، والنبى ﷺ تركهم على الفطرة ولم يغيّر فطرة الله التى فطر الناس عليها، بل أيد تلك الفطرة وشيدها، كما عرفت فى حجج القياس.

إبطال التعليل، والرد عليه:

ثم قال ابن حزم: لا يفعل الله شيئا من الأحكام وغيرها لعلة أصلا بوجه من الوجوه، فإذا نص الله تعالى أو رسوله ﷺ على أن أمرا كذا لسبب كذا أو من أجل كذا أو لأن كان كذا أو لكذا، فإن ذلك كله ندرى أنه جعله الله أسبابا لتلك الأشياء فى تلك المواضع التى جاء النص بها فيها. ولا توجب تلك الأسباب شيئا من تلك الأحكام فى غير تلك المواضع البتة، وهذا هو ديننا الذى ندين الله به، وندعو عباد الله إليه، ونقطع

على أنه الحق عند الله تعالى.

والجواب عنه: أن هذا الدين الذى تدينون إليه به هل نص الله أو رسوله عليه، أم هو رأى رأيتموه؟ فإن قلتم: هو منصوص، فأين النص على أن الله لا يفعل شيئا لعلة، والعلة التى علل الله أو رسوله بها ليست بعلة بل سبب فقط، وهذا السبب مقصور تأثيره فى المنصوص ولا يتجاوزه إلى غيره؟ وإن قلتم: هو رأى رأيناه، فكيف يكون رأيكم دين الله الذى تدينونه وقد زعمتم أن الرأى ليس من الدين فى شىء بل هو خرص وحرز وقول على الله ما لا علم به وظن يحرم اتباعه إلى غير ذلك من الهذيانات؟ وهل هذا إلا تهافت وتناقض، وقد اعترفوا بأن التناقض والتهافت ليس من الدين، فالذى قالوه ليس من الدين هذا هو الكلام الإجمالى فى باب إبطال التعليل.

تفصيل الكلام في باب إبطال التعليل

وتفصيل الكلام فيه: أن ابن حزم فرق بين العلة، والسبب، والغاية، والعلامة، والغرض، فقال:

إن العلة اسم لكل صفة توجب أمر ما إيجابا ضروريا ولا تفارق المعلول البتة، ككون النار علة الإحراق والثلج علة التبريد الذى لا يوجد أحدهما بدون الثانى أصلا، وليس أحدهما قبل الثانى أصلا ولا بعده.

وأما السبب فهو كل أمر فعل المختار فعلا من أجله لو شاء لم يفعله، كغضب أدى إلى انتصار، فالغضب سبب الانتصار ولو شاء المنتصر لم ينتصر. وليس السبب موجبا للشىء المسبب منه ضرورة، وهو قبل الفعل المتسبب منه ولا بد.

وأما الغرض فهو الأمر الذى يجرى إليه الفاعل ويقصده بفعله، وهو بعد الفعل ضرورة. كما أن إطفاء الغضب وإزالته غرض الانتصار.

وأما العلامة: فهو الذى يتفق عليه الإنسانان فإذا رآه أحدهما علم به الأمر الذى اتفقا عليه. كما جعل رسول الله ﷺ رفع الحجاب واستماع السواد علامة لابن مسعود

فى الإذن.

ثم ادعى ابن حزم أن الله تعالى لا يفعل شيئا لعلة. واحتج له بأنه لو فعل شيئا لعلة فهذه العلة إما أن يكون فعلها لعلة أو لا لعلة، على الثانى ثبت أنه لا يفعل شيئا لعلة، وعلى الأول فنقول فى العلة الثانية ما قلنا فى العلة الأولى. فإما أن يتسلسل العلل أو ينتهى إلى علة لم يفعلها الله لعلة، والأولى باطل والثانى مثبت للمطلوب. لأن القول بأنه يفعل بعض الأفعال لعلة وبعضها لا لعلة تحكم. فثبت أنه لا يفعل شيئا لعلة.

والجواب عنه: أن هذا من جنس كلام أهل الفلسفة والإلحاد لا من جنس كلام أهل الحديث، لأن حجتهم قال الله كذا، وقال الرسول كذا، وليس فى هذا الكلام شىء من ذلك. فهو كلام فاسد على أصولهم، ثم هو فاسد على أصول أهل الفلسفة أيضا. لأن الأفعال قد تكون لها علل مقتضية للحكم وقد لا تكون لها علل كذلك، لأن وجود الله تعالى بلا شريك مقتض لإيجاب التوحيد وتحريم الشرك وليس هناك علة مقتضية لكون صلاة الظهر أربعا. فلم يلزم التحكم.

فإن قلت: إن القول بالعلية موجب للقول بالاضطرار، لأنه لو كان هناك علة موجبة لفعل الله لم يبق الاختيار. قلنا: إن كانت العلة موجبة للاضطرار فلا وجود للعلة أصلا، لا فى أفعال الله ولا فى أفعال غيره، ولم يبق النار علة للإحراق، ولا الثلج علة للتبريد. وإذ قلتم بوجودها دل ذلك على أنه لا يجب فى العلة أن تكون موجبة للاضطرار، فاندفع السؤال.

والحاصل أن القائلين بالعلل لا يقولون بالعلل الموجبة للاضطرار. فإن قلتم: إنها ليست بعلل بل أسباب. قلنا: فهو نزاع لفظى، فسموها ما شئتم.

ثم كلامهم هذا تخليط صرف لأن كلام أهل التعليل لا يتعلق بأفعال الله تعالى بل هو متعلق بغيرها، لأنهم يقولون: إن الله تعالى خلق فى بعض الأشياء علاقة بها تقتضى لبعض الآثار دون بعض، كالنار تقتضى الإحراق دون التبريد. والثلج بالعكس، وهذه الآثار قد تكون تكوينية يتعلق بها التكوين، وقد تكون تشريعية يتعلق بها التشريع، وكما أن التكوين فعل الله كذا التشريع فعل له، فمن أقر بالعلل فى الأفعال التكوينية وأنكرها فى الأفعال التشريعية فقد تحكم وأتى بأمر لا برهان له عليه، لا من جهة العقل ولا

من جهة الشرع. فتبين أن ما قاله فى إبطال العلل سفسطة محضة لاتروج إلا على الجهال.

ثم قال ابن حزم: قال الله تعالى واصفا لنفسه: ﴿لا يسأل عما يفعل وهم يسألون﴾ فأخبر تعالى بالفرق بينه وبيننا، وأن أفعاله لا يجرى فيها "لم". وإذا لم يحل لنا أن نسأله عن شىء من أحكامه تعالى وأفعاله "لم كان هذا؟" فقد بطلت الأسباب جملة، وسقطت العلل البتة.

والجواب عنه: أن هذا ليس احتجاجا بالنص بل تحريف للكلم عن مواضعه، لأن الله تعالى إنما قال: ﴿لا يسأل عما يفعل﴾ سؤال اعتراض وإنكار، لا أنه لا يسأل سؤال استفهام وتحقيق، وقد قال الملائكة: ﴿أ تجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك﴾. ثم المجتهدون لا يسألون الله "لم حكمت كذا؟" لا سؤال إنكار ولا سؤال استفهام، بل يتدبرون النصوص، وهم مأمورون بالتدبر، قال الله تعالى: ﴿أ فلا يتدبرون القرآن؟﴾ وفيه ندب إلى التدبر، فليس فى الآية إبطال الأسباب والعلل كما زعم هذا المحرف. وليت شعرى من أباح لهؤلاء تحريف الكلم ونهى المجتهدين عن القول بالأسباب والعلل؟ ذلك قولهم بأفواههم إن يقولون إلا كذبا. أعاذنا الله من خزى الدنيا والآخرة.

ثم قال ابن حزم: "إن العلل كلها منفية عن أفعال الله تعالى كلها وعن أحكامه. لأنه لا تكون العلة إلا فى مضطر وقد عرفت بطلانه بما مر".

ويدل على بطلانه أنه اعترف بأن النار علة للإحراق والثلج للتبريد، والإحراق والتبريد فعلان لله تعالى، فثبت العلل لأفعاله تعالى باعترافه.

ثم قال: "الأسباب والأعراض كلها منتفية عن أفعاله وأحكامه إلا من نص الله تعالى على أنه فعل كذا لسبب كذا وغرض كذا".

والجواب عنه: أنه لما أثبت تعالى أسبابا وأغراضا لبعض أفعاله دل ذلك على أن إثبات الأسباب والأغراض لأفعاله ليس منافيا لفعله ما يشاء وحكمه ما يريد. فمن ادعى السبب أو الغرض فى غير ما نص الله عليه لا يكون معارضا لقوله: ﴿يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد﴾. غايته أنه يسأل بأنك من أين علمت أن الله فعل كذا كذا؟ وهذا السؤال كما

يتوجه إلى مدعى الإثبات كذا يتوجه إلى مدعى النفى، لأنه كما أن الإثبات دعوى كذلك النفى دعوى، والدعوى محتاج إلى الدليل. وعدم العلم بالدليل ليس دليلا للنفى، لأنا لا نعلم دلائل على وجود كثير من الأشياء مع أنها موجودة، فمدعى الإثبات مدعى للعلم بالدليل ومدعى النفى ليس عنده دليل عليه غير عدم العلم بالدليل، وهل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلون؟ فبطل كل ما موه به.

ثم قال ابن حزم: لو كانت العلة التى تدعون فى الشرائع موجبة لما ادعيتم من تحليل أوتحريم لكانت غير مختلفة أبدا، كما أن العلل العقلية لا تختلف أبدا، مثلا لو كان السكر علة لتحريم الخمر لم تحل الخمر قط لأنها ما زالت مسكرة مع أنها كانت حلالا فى ابتداء الإسلام فضلا عما قبله.

والجواب عنه النار علة للإحراق عندكم ومع ذلك قد يختلف الإحراق عنها كما قال تعالى: ﴿يا نار كونى برداً وسلاماً على إبراهيم﴾. وإذا كان حال العلل التى تقولون: "إنها علل عقلية كذا" فكيف يصح ما ادعيتم فى العلل الشرعية؟ فإن قال: إن تخلف الإحراق عن نار إبراهيم قد كان بأمر الله، قلنا: فكذا تخلف الحرمة عن الخمر كان بأمر الله، فما الفرق؟

ثم قال ابن حزم: أجاب بعضهم عن هذا الإشكال بأن العلة إنما تكون علة إذا جعلها الله علة. وهذا ترك منهم لقولهم فى العلل جملة، وترك منهم للقياس ورجوع إلى النص.

والجواب: أنه ليس فيه ترك القول بالعلل ولا ترك القياس، ومنشأ قوله هذا عدم فهم مراد القائل، لأنه فهم منه أن العلة لا تكون علة إلا إذا نص الله عليه، وليس هذا مراد القائل. وإنما مراده أن تأثير العلل فى المعلولات مجبول ومخلوق لله ليس بذاتى بها حتى لا يجوز انفكاكه عنها كتأثير النار بالإحراق، فلا يرد أنه لو كان الإسكار علة لحرمة الخمر لكانت حراما دائما، فلم يلزم منه ترك القول بالعلل.

ثم قال ابن حزم: ما تقولون فى رجل قال عند موته أو فى حياته: "أعتقوا عبدا لى فلانا لأنه أسود" هل يلزمهم إعتاق كل عبد أسود له؟ فإن قلتم: نعم، خالفتم الإجماع، وإن قلتم: لا، تركتم القياس.

والجواب أنه قياس فاسد، لأن السواد لا يقتضى العتق، فهو لا يقتضى العتق فى المنصوص فكيف فى غير المنصوص؟ فجعل هذا التعليل تعليلا من جنس الهذيان، وليس هكذا العلل الشرعية، فكيف يصح قياس العلل الشرعية على الهذيان؟ وفعل الحكيم على فعل السفيه؟ ثم نسأل هؤلاء المنكرين للقياس أنه لو قال مولى لعبده: "نَحِّ هذا الطعام عنى لأنى أكره رائحته" فنحّاه عنه، ثم وضع طعاما آخر مثله فى الرائحة، هل يكون مستحقا للتأديب أم لا؟ فإن قالوا: نعم، أقروا بالقياس ورجعوا عن إنكارهم. وإن قالوا: لا، خرجوا من زمرة العقلاء ولحقوا بالمجانين.

هل النهى عن السؤال نهى عن القياس؟:

ثم احتج ابن حزم لإبطال العلل نهى الله تعالى الناس عن سؤال الرسول، وأمرهم بالاقتصار على ما يفهمون من كلامه.

والجواب أنه من جنس تحريف الكلم عن مواضعه، لأن الله تعالى لم ينه الناس عن سؤال الرسول ولا أمرهم بالاقتصار على ما يفهمون من كلامه، وإنما قال: ﴿لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم﴾ فهذا نهى عن سؤال خاص، وهو السؤال عن الشىء الذى يسوءهم إن يبدلهم، ولو كان فيه نهى عن السؤال مطلقا لم يكن فيه إبطال للعلل أصلا لأنه لا ملازمة بين النهي عن السوال وبين النهي عن القياس، وهذا ظاهر جداً لا يخفى إلا على من هو نهاية فى سخافة العقل وسفاهة الرأى.

ثم احتج بقوله تعالى: ﴿وليقول الذين فى قلوبهم مرض والكافرون ماذا أراد الله بهذا مثلا﴾.

وهو حجة داحضة لأنه ليس فيه نهى عن التعليل.

وما قال: "إن فيه دلالة على أن المبحث عن علة مراده تعالى ضلال".

فهو كذب وافتراء، لأن فى قولهم: "ماذا أراد الله بهذا؟" استفهاما عن نفس مراد الله لا عن علته، فينبغى أن يكون المبحث عن نفس مراد الله ضلالا لا المبحث عن علته، ولا يقول به إلا ملحد أو زنديق. والله تعالى إنما حكى قولهم على وجه الذم لأنهم لم يريدوا تحقيق مراد بل قالوا ذلك تهكما واستهزاء.

ثم احتج ابن حزم بقوله تعالى: ﴿فعال لما يريد﴾ و ﴿لا يسأل عما يفعل وهم يسألون﴾.

وهو هذيان محض لأنه لا منافاة بين كونه فعالا لما يريد وغير مسؤول عما يفعل، وبين صحة التعليل.

ثم احتج بقوله تعالى حاكيا عن إبليس: ﴿ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين﴾ وبقوله تعالى حاكيا عنه أيضا: ﴿أنا خير منه خلقتنى من نار وخلقته من طين﴾ وقال: "القول بالتعليل والقياس مذهب إبليس".

فيقال لهذا الجاهل: من أين عرفت أن إبليس جعل قوله: "أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين" علة للنهى؟ لم لا يجوز أن يكون جعله سببا أو غرضا وأنت لاتنكر الأسباب والأغراض وإنما تنكر العلل، فكيف يكون القول بالعلل مذهب إبليس؟.

فإن قلت: إنما قلنا بالأسباب والأغراض فى المنصوص دون غيره. قلنا: فكيف لم يقل آدم: إنه قول بالأسباب والأغراض فى غير المنصوص، وهو مذهبك دون مذهبى؟ وإذ لم يقل ذلك دل على أنه لم يكن مذهب إبليس فقط، بل كان هو مذهب آدم أيضا، وهو مذهب كل ذى عقل من أولاده.

وإنما كان زلة آدم هو الاعتماد على قول إبلهس الذى كان عدوه وقد نبهه الله على عداوته، ولذا لم يؤاخذه الله تعالى بأنه كيف قال بالتعليل والأسباب والأغراض فى غير المنصوص؟ وإنما كان المؤاخذة على اعتماده على قول إبليس مع أنه قد نهاه الله عنه. ولو كان هذا قولا بالعلل فلم لم يقل آدم: إنه قول بالتعليل وهو ليس مذهبى، وإنما هو مذهبك؟ فعلم منه أن القول بالتعليل وغيره لم يكن مذهبا لإبليس فقط، بل كان هو مذهبا لآدم أيضا، إلا أنه أخطأ فى تعيين العلة أو السبب والغرض ولا نقول: إن كل معلل مصيب. والفرق بين آدم وإبليس أن إبليس تعمد الكذب فى التعليل إضلالا، وآدم أخطأ فى تصديقه.

وأما قوله: "أنا خير منه" فليس هو من باب القياس الشرعى بل هو باب الاستدلال الفاسد، لأن قوله: "أنا خير منه" دعوى، وقوله: "خلقتنى من نار وخلقته من طين" دليل، وحاصل استدلاله أنه قال: خلقتنى من نار وخلقته من طين، والمخلوق من

النار خير من المخلوق من الطين، فثبت من هاتين المقدمتين أنى خير منه، والخير من غيره لا يؤمر بالسجود له. فهذا قياس منطقى لا شرعى، وابن حزم لا ينكر القياس المنطقى بل يجعله برهانا بل ينكر القياس الشرعى، فهو متمذهب بمذهب إبليس وينكر لمذهب الصالحين الأتقياء. ثم هو يقيس أقيسة فاسدة باختراع مقدمات كاذبة من عند نفسه كما اخترع إبليس فهو متمذهب بمذهبه من هذه الجهة أيضا، فبطل تمويهه، والحمد لله.

ثم احتج ابن حزم بقوله تعالى حاكيا عن قوم من أهل الاستخفاف: إنهم قالوا إذا أمروا بالصدقة: ﴿أنطعم من لو يشاء الله أطعمه﴾، وقال: هذا إنكار منه للتعليل، لأنهم قالوا: لو أراد الله إطعام هؤلاء لأطعمهم دون أن يكلفنا إطعامهم، وهذا نص لإخفاء به على أنه لا يجوز تعليل شىء من أوامره، وإنما يلزم فيها الانقياد فقط وقبولها على ظاهرها.

والجواب عنه: أنه من كلام أهل السفاهة، لأنه ليس فى هذا القول تعليل لفعله تعالى ولا لأمره. وإنما فيه تكذيب للرسول ومعناه: إن ما ينسبه محمد ﷺ إلى الله تعالى كذب عليه نعوذ بالله منه لأنه لاحاجة به إلى الأمر بالصدقة، إذ لو شاء إطعامهم لأطعمهم هو نفسه، وإذا لم يطعم دل ذلك على أنه لا يشاء إطعامهم وإذ لا يشاء هو إطعامهم فكيف يأمرنا بالصدقة عليهم؟ أو فيه رد على الله قوله، ومعناه أنه كيف يأمرنا بالصدقة وهو قادر على إطعامهم؟ فأين فيه إبطال للتعليل؟ وإنما فيه إبطال تكذيب الرسول أو رد أمره تعالى، ولا كلام فى بطلانه.

ثم احتج بقوله تعالى: ﴿فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم﴾ وقال: إن الله حرم الطيبات على اليهود بظلمهم ولم يحرمها علينا بظلمنا، فدل ذلك على أن الظلم ليس علة لتحريم الطيبات وإنما هو سبب محض وتأثيره مقصود على موضع النص لا يتجاوزه إلى غيره.

والجواب عنه سفاهة منه، لأنا لا نقول: إن الظلم علة لتحريم الطيبات بخصوصه، بل هو علة لسخط الله وغضبه وهو غير مختص باليهود، ثم السخط والغضب علة للنكال والعقاب وهو غير مختص باليهود أيضا، ثم قد يتخلف مقتضى هذه العلة لمانع وقد لا يتخلف لعدم المانع، والمانع قد يكون سقطا كالتوبة والندم وقد يكون مؤخرا إلى أجل، وإذ لم يتخلف لعدم المانع فقد يتحقق العقاب فى صورة وقد يتحقق فى غيرها على ما يقتضيه الحال والحكمة. فأين فيه إبطال للتعليل والأسباب فى غير محل النص؟.

واحتج ابن حزم بقوله تعالى: ﴿فاخلع نعليك، إنك بالواد المقدس طوى﴾ وقال: إن الكون بالواد المقدس لا يوجب خلع النعال.

والجواب عنه أنه كيف علمت أنه كان أمر إيجاب دون أمر أدب؟ ثم من منع التأدب بخلع النعلين فى الأماكن المقدسة؟ وإذ ليس كذلك فليس فيه إبطال التعليل.

ثم احتج بقوله تعالى: ﴿وأما الذين كفروا فيقولون ما ذا أراد الله بهذا مثلا﴾ وقال: هذه آية كافية أنه لا يحل التعليل فى شىء من الدين.

وقد عرفت الجواب عنه، وعلمت أنه من تحريف الكلم عن مواضعه.

واحتج بأنه قال النبى ﷺ: «وأما الظفر فمن مدى الحبشة» وهو يقتضى أن لا يجوز الذبح بكل مدية من مدى الحبشة، وهو باطل بالإجماع.

والجواب عنه أن معنى الحديث أنى نهيتكم عن الذبح بالظفر القائم، لأنه خنق وليس بذبح، وإنما يذبح به أهل الحبشة الذين لا يفرقون من الذبح والخنق. فليس فيه الدلالة على أنه لا يجوز الذبح بشىء من مدى الحبشة، لأنه لا مناسبة بين كون الشىء من مدى الحبشة وعدم جواز الذبح به.

واحتج بما روى أن النبى ﷺ أخر يوما صلاة العشاء إلى نحو شطر من الليل، ثم خرج فقال: «ألا إن الناس قد رقدوا وإنكم لم تزالوا فى صلاة ما انتظرتم الصلاة». وقال: قد جعل رسول الله ﷺ من الأسباب التى يختار لها تأخير العشاء انتظار الصلاة، ولم يكن هذا علة عندكم فى تأخير العصر والمغرب.

والجواب عنه: أنه لم يجعل انتظار الصلاة سببا لتأخير العشاء بل كان سبب التأخير أمر آخر، وإنما نبه بهذا القول على أن مشقتكم فى انتظار الصلاة لم تكن ضائعة، لأن من الأصل الشرعى أن من انتظر الصلاة فهو فى صلاة سواء انتظر الظهر أو العصر أو المغرب أوالعشاء أوالصبح. فقوله: "إنه جعل انتظار الصلاة سببا لتأخير العشاء" باطل. وإذ ليس هو سببا لتأخير العشاء لا يكون سببا لتأخير غيره.

فهذه حججه فى إبطال التعليل، وقد عرفت أنه لا حجة له فى شىء منها بل كلها أوهام جزافات، وتخمينات وظنون، وقول بلا علم، وافتراء على الله ورسوله والمؤمنين، وتحريفات للكلم عن مواضعه. أعاذنا الله منها. ولو تجاوز الله عنه كما تجاوز عن راعى

موسى فى هفواته فهو المرجو من رحمته، وإلا فالأمر صعب، عفا الله عنا وعنه، وهذا هو الكلام الكلى فى باب القياس.

الجواب العام عن كلام ابن حزم على بعض أقيسة جزئية

ثم تكلم ابن حزم على بعض أقيسة الجزئية، والجواب العام عنه:

أنا لو فرضنا بطلان كل قياس تكلم عليه فهو لا يفيد بطلان أصل القياس، كما أن فساد كثير من الحجج لا يبطل أصل الاحتجاج، فمن رام القدح فى أصل القياس بالقدح فى بعض أقيسة فقد رام المحال. وللمخالف أن يبين ضعف كثير من الأخبار ويدعى به ضعف كل خبر ويقول: فلا يجوز الاحتجاج به بشىء من الأخبار، وأن يبين فساد كثير من تأويلات النصوص ويدعى أن كل تأويل وبيان للنصوص باطل. وفى هذا من إفساد الدين والإلحاد والزندقة ما لا يخفى وبعد هذا الجواب العام لا يحتاج إلى الأجوبة التفصيلية.

ثم قال ابن حزم: قال رسول الله ﷺ: «لعن الله اليهود، حرمت عليهم الشحوم فباعوها فأكلوا أثمانها» فكان يلزمهم أن يجعلوا محرما أكله محرما بيعه لكنهم لم يفعلوا ذلك.

والجواب عنه أنه ليس فيه بيان أن المحرم أكله محرم بيعه، لأن حرمة الأكل لا تقتضى حرمة البيع، وإنما فيه بيان لتعنت اليهود حيث حملوا التحريم على حرمة الأكل وأباحوا أكل الأثمان وقد كان قد حرم عليهم الأكل والبيع جميعا، لكون الشحوم فى حقهم كلية فى حقنا، وإلا فماذا يقول ابن حزم فى بيع العبيد والإماء والبغال والحمير، وقد حرم أكلها إجماعا؟ فليس فيه ما يقتضى القياس حتى يحرم بيع كل ما يحرم أكله. وقد قال رسول الله ﷺ: «لعن الله اليهود والنصارى، اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد» وقد فهم منه كل الناس أنه حرم به على الأمة اتخاذ القبور مساجد، فقد اعترفوا بالتعليل والقياس.

ثم قال ابن حزم: قال رسول الله ﷺ فى الاستحاضة: «فإنه عرق» فكان يلزمهم أن يجعلوا كل عرق يسيل من الجسد فى مثل حكم المستحاضة.

والجواب عنه: أنه ليس عندنا للاستحاضة حكم ليس هو دم عرق غيرها. وأما استحباب الغسل لكل صلاة أو للجمع بين الصلاتين فلمعنى يختص بالاستحاضة، وهو احتمال كونها حيضا وكون الحيض حدثا أكبر، فلا يلزمنا ترك القياس.

محاكمة ابن القيم بين أهل القياس ونفاته

وقد حاكم ابن القيم بين أهل الظاهر المنكرين القياس وأهل القياس القائلين به، فقال: إن نفاة القياس أحسنوا فى اعتنائهم بالنصوص ونصرها، والمحافظة عليها، وعدم تقديم غيرها من رأى أو قياس أو تقليد، وأحسنوا فى رد الأقيسة الباطلة وبيانهم تناقض أهلها فى نفس القياس وتركهم له، وأخذهم بالقياس وتركهم ما هو أولى منه، ولكن أخطأوا من أربعة أوجه.

بيان خطأ نفاة القياس على أربعة أوجه:

أحدها: رد القياس الصحيح ولاسيما المنصوص على علته التى يجرى النص عليها مجرى التنصيص على التعميم باللفظ. ولا يتوقف عاقل فى أن قول النبى ﷺ لما لعن عبد الله حمارا على كثرة شربه للخمر: «لا تلعنه، فإنه يحب الله ورسوله» بمنزلة قوله: «لا تلعنوا كل من يحب الله ورسوله"، وفى قوله: «إن الله ورسوله ينهيانكم عن لحوم الحمر، فإنها رجس» بمنزلة قوله: "هما ينهيانكم عن كل رجس»، وفى أن قوله: ﴿إلا أن تكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير، فإنه رجس﴾ نهى عن كل رجس، وفى أن قوله فى الهرة: «ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم والطوافات» بمنزلة قوله: «كل ما هو من الطوافين عليكم والطوافات فإنه ليس بنجس». ولا يستريب أحد فى أن من قال لغيره: "لا تأكل من هذا الطعام فإنه مسموم" نهى له عن كل طعام كذلك، وإذ قال: "لا

تشرب هذا الشراب، فإنه مسكر" نهى له عن كل مسكر، "ولا تتزوج هذه المرأة، فإنها فاجرة" وأمثال ذلك.

الخطأ الثانى: تقصيرهم فى فهم المنصوص، فكم من حكم دل عليه النص ولم يفهموا دلالته عليه. وسبب هذا الخطأ حصرهم الدلالة فى مجرد ظاهر اللفظ دون إيمائه، وتنبيهه، وإشارته، وعرفه عند المخاطبين، فلم يفهموا من قوله: ﴿لا تقل لهما أف﴾ إنه يعم ضربا وسبا وإهانة غير لفظة "أف"، فقصروا فى فهم الكتاب كما قصروا فى اعتبار الميزان.

الخطأ الثالث: تحميل الاستصحاب فوق ما يستحقه وجزمهم لموجبه لعدم علمهم بالناقل.. وليس عدم العلم علما بالعدم.

الخطأ الرابع: أن عقود المسلمين وشروطهم ومعاملاتهم كلها على البطلان عندهم حتى يقوم دليل على الصحة، فإذا لم يقم دليل عندهم على صحة شرط أو عقد أو معاملة استصحبوا بطلانه. فأفسدوا بذلك كثيرا من معاملات الناس وعقودهم وشروطهم بلا برهان من الله بناء على هذا الأصل وجمهور العلماء على خلافه، وهو أن الأصل فيها الصحة إلا أن يدل دليل على الفساد، وهذا القول هو الصحيح.

تخطئة أهل القياس على خمسة أوجه من ابن القيم:

وأما أهل الرأى والقياس، فخطأهم من خمسة أوجه:

أحدها: ظنهم قصور النصوص عن بيان جميع الحوادث.

الثانى: معارضة كثير من النصوص بالرأى والقياس.

الثالث: اعتقادهم فى كثير من أحكام الشريعة أنها على خلاف الميزان والقياس، والميزان هو العدل، فظنوا أن العدل خلاف ما جاءت به الأحكام.

الرابع: اعتبارهم عللا وأوصافا لم يعلم اعتبار الشارع لها، وإلغاؤهم عللا وأوصافا اعتبرها الشارع.

الخامس: تناقضهم فى نفس القياس. ثم بين أن القياس وإن كان صحيحا إلا أن

المنصوص مغنية عنه، لأنها كافلة لبيان الشرائع.

•

محاكمة غير عادلة:

وهذه حكومة غير عادلة لأن الإغناء بالنصوص ونصرها وتقديمها على الرأى والقياس والتقليد ليس من مختصات نفاة القياس، بل أهل القياس هم العمدة فى هذا الباب. والنفاة متطفّلون عليهم ولم يزيدوا عليهم شيئا غير تحريفات النصوص واختراع أصول فاسدة لاستنباط الأحكام من النصوص، كما أشار إلى بعضها ابن القيم نفسه. وكذلك رد الأقيسة الباطلة ليس من مختصات نفاة القياس بل أهل القياس هم العمدة فى هذا الباب أيضا، ألا ترى أنه نقل ابن حزم من الإمام أبى حنيفة أنه قال: "البول فى المسجد أحب إلىَ من بعض قياساتهم" فهل تجد أغلظ من هذا الكلام فى رد الأقيسة الباطلة؟ ولم يزد نفاة القياس عليه شيئا غير إبطال الأقيسة الصحيحة بآرائهم الفاسدة. فأخطأ ابن القيم فى هذه المحاكمة.

والجواب عن تخطئة ابن القيم أهل القياس:

وأما ما قال: "إن أهل القياس أخطأوا من خمسة أوجه" فهو أيضا خطأ منه. لأن معنى قول أهل القياس بقصور النصوص عن الإحاطة بجميع الحوادث هو القصور عن الإحاطة التفصيلية المغنية عن القياس، لا عن الإحاطة الإجمالية غير المغنية عنه. ولم يأت ابن حزم ولا ابن القيم بما يدل على الإحاطة التفصيلية، فلم يصح نسبة الخطأ إليهم فى هذا القول.

وأما معارضة كثير من النصوص بالرأى والقياس فنسبتها إلى أهل القياس باطلة منشأها سوء فهم الناسبين.

وأما الاعتقاد فى كثير من أحكام الشريعة أنها على خلاف القياس فكلمة حق أريد بها باطل، لأنه ليس معناه أنها خلاف العدل، بل معناه أنه ترك الشارع فيه مقتضى القياس لعارض نعلمه أو لا نعلمه، وهو لا يقتضى كونها خلاف العدل، بل كلام الشارع

هو العدل عندهم وعند كل من اتبعهم بإحسان.

وأما اعتبارهم عللا وأوصافا لم يعلم اعتبار الشارع لها وإلغاؤهم عللا وأوصافا اعتبرها الشارع، فنسبته إليهم أيضا منشأها سوء الفهم وسوء الظن. وكيف يظن بالمسلم أنه اعتبر عللا وأوصافا من عند نفسه وألغى ما اعتبره الشارع؟ نعم! قد يخطئ المجتهد فى تعيين العلة كما يخطئ المحدث فى تصحيح الحديث الضعيف بل الموضوع وتضعيف الحديث الصحيح، فلا يقال له: "إنه رد قول الرسول ونسب إليه قولا لم يقله" حاشاهم والمجتهدين من ذلك. نعم! هم بشر يخطئون ويصيبون ؛ وهم مأجورون فى ذلك ومعذورون.

وأما تناقضهم فى نفس القياس فإن كان [illegible] نسبته إليهم سوء الفهم فلا كلام، وإن كانت النسبة صحيحة فهم غير معصومين من الخطأ. فتناقضهم فى بعض الأقيسة من جنس تناقض نفاة القياس فى أصولهم، لأنهم يذمون القياس ومع ذلك يقيسون، ويذمون الرأى ومع ذلك يرون آراء وينسبونها إلى الشارع، ويحرمون الظن والتخمين ومع ذلك يحكمون بالظن إلى غير ذلك من تناقضاتهم.

ومع ذلك تناقض أهل القياس أهون من تناقض نفاة القياس، لأن أهل القياس يقولون: "قياسنا رأى منا يحتمل الخطأ والصواب"، ونفاة القياس يقولون: ﴿ما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى﴾. وشتان ما بين القولين.

فظهر أن ما حاكم به ابن القيم بين الفريقين محاكمة غير عادلة، عفا الله عنا وعنه. هذا هو الكلام الكلى فى باب القياس. وقد عرفت أنه أصل شرعى ولا حجة عند من أنكر حجيتها غير دعاوى مفتراة كاذبة، ولا دليل عند من صحح نفس القياس وأبطل ضرورة ادعاء إحاطة النصوص بجميع الحوادث تفصيلا، والحمد لله على ذلك.

الفائدة السادسة

ومن أعظم ما طعن القاصرون أبا حنيفة به هو القول بالرأى. وتحقيق الكلام فيه أن الرأى ليس بمحمود مطلقا ولا بمذموم مطلقا، بل بعضه محمود وبعضه مذموم، فالمحمود هو الرأى المستند إلى شىء من الحجج الشرعية، والمذموم هو الرأى غير المستند إلى شىء من الحجج الشرعية. وبهذا يحصل التوفيق بين الروايات التى يرويها منكرو الرأى فى إبطال الرأى وذمه وبين الروايات التى يرويها القائلون بالرأى فى تصحيحه. ونحن ننبهك على حجج الفريقين، ليستبين لك الحق.

حجج أهل القياس:

فنقول: من حجج الفريق القائل بالرأى: إن العمل بكتاب الله وسنة رسول الله ﷺ واجب، والعمل بهما لا يمكن بدون استعمال الرأى والاجتهاد، فيكون الرأى والاجتهاد واجبا.

أما الصغرى فلا خلاف فيها لأحد من المسلمين، وأما الكبرى فثبوتها بالمشاهدة، لأن كثيرا من النصوص محتملة للوجوه يحملها متأول على معنى ويحملها آخر على غيره.

مثال ذلك أن نفاة القياس قالوا: إن قوله تعالى: ﴿يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد﴾ وقوله: ﴿لايسأل عما يفعل﴾ يدلان على نفى التعليل والقياس، ومثبتوه قالوا: إنه لا دلالة فيه على نفى القياس والتعليل. ولا نص فى تلك النصوص على أحد الوجهين. وقال ﷺ للذين أرسلهم إلى بنى قريظة: «لا تصلوا العصر إلا فى بنى قريظة» فقال بعضهم: لا نصلى العصر إلا فى بنى قريظة وإن غربت الشمس.

وقال الآخرون: ما هذا أراد رسول الله ﷺ، وإنما أراد الجد فى السير معناه: جدوا فى السير حتى تصلوا إلى بنى قريظة قبل غروب الشمس وصلوا العصر فيهم فى وقتها. وعمل كل واحد منهم كما فهم، وأخبر به رسول الله ﷺ فلم ينكر على أحد منهم، لأن

كلامه لم يكن نصا فى أحد المعنيين بل محتملا لهما.

وقال الله تعالى: ﴿سواء عليهم استغفرت لهم أم لم تستغفر لهم، إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم﴾ ففهم منه رسول الله ﷺ أن ليس فيه نهى عن الاستغفار للمنافقين والصلاة عليهم، وفهم منه عمر أن فيه نهيا عنهما. والآية محتملة لكليهما، لأنها ليست بنص فى أحد الوجهين. فدل ذلك على أن النصوص ليست بمغنية عن استعمال الرأى والاجتهاد، فثبت ضرورة الاجتهاد واستعمال الرأى من النصوص. فمن أبطل الرأى والاجتهاد مطلقا فقد كابر العيان وكابر نفسه، لأنه لايرى نفسه متغنيا عن الرأى والاجتهاد، ومع ذلك هو ينكر الرأى والاجتهاد. «وهذه حجة لا ينكرها إلا من خرج من زمرة العقلاء وانسلك فى سلك المجانين.

ومن حججهم: أنه تعالى قال لنبيه: ﴿شاورهم فى الأمر﴾ وقال فى المسلمين: ﴿أمرهم شورى بينهم﴾ والمشورة لا يكون إلا عن رأى واجتهاد.

وأجاب عنه ابن حزم: أنه ليس هذا فى التحليل والتحريم، وإنما هو فى الأمور المباحة التى يختار فاعلها أحد الوجهين كما شاء، كتأمير الأمراء، وتولية الولاة، وتجهيز الجيوش، وتصريفهم على وجه من الوجوه إلى غير ذلك.

ورد بأنه ليس هذه الأمور من الأمور الاختيار التى يختار فاعلها ما شاء، بل من الأمور التى يترتب عليها الثواب والعقاب، وفاعلها يحمد ويذم، لأنهم لو تعمدوا ما فيه ضرر على الدين والمسلمين يستحقوا الذم والعقاب. فمعنى هذه الاستشارة أن أرونى رأيا أستحق باختياره الثواب والمدح دون العقاب والدم. ومعنى هذه الإشارة أن ما أريناك هو رأى تستحق به ما قلت عندنا. وهذا قول فى الدين بالرأى.

ألا ترى أنه ﷺ استشارهم فى أسارى بدر، فأشار عليه بعضهم بالقتل وبعضهم بقبول الفداء، فهل كان هذا استشارة منه فى أمر اختيارى يختار فاعلها ما يشاء؟ بل كان فى أمر دينى يجب فيه على الفاعل اختيار ما هو أشبه بالحق وترك ما أبعد منه، بدليل قوله تعالى: ﴿لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب أليم﴾. وهو ظاهر جدا لا يخفى إلا على غبى، فسقط الجواب واستقام الاحتجاج.

ومن حججهم: أنه قال رسول الله ﷺ لعمرو بن العاص: «إن أصبت القضاء

بينهما فلك عشر حسنات، وإن اجتهدت فأخطأت فلك حسنة». فقد أجاز رسول الله ﷺ الحكم بالرأى، لأن الخطأ لا يكون إلا فى الرأى.

وأجاب عنه ابن حزم بأن هذا الحديث أعظم حجة عليهم، لأنه فيه أن الحاكم المجتهد يخطئ ويصيب، فإذا ذلك كذلك فحرام الحكم فى الدين بالخطأ، وما أحل الله تعالى قط إمضاء الخطأ، فبطل تعلقهم.

ولا يخفى ما فى هذا الجواب من الخزلان، لأن النبى ﷺ أجاز له اجتهاد الرأى ووعده الأجر الواحد على الخطأ، ويقول هذا القائل: "إن الحكم فىالدين بالخطأ حرام، وما أحل الله تعالى إمضاء الخطأ". وهل هذا إلا معارضة الرسول وتكذيبه؟ نعوذ بالله منه.

. ومن حججهم ما روى أبو عون عن الحارث بن عمرو عن أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ أن رسول الله ﷺ لما أراد أن يبعث معاذا إلى اليمن قال: «كيف تقضى إذا عرض لك القضاء؟» قال: "أقضى بكتاب الله". قال: «فإن لم تجد فى كتاب الله؟» قال: "فبسنة رسول الله". قال: «فإن لم تجد فى سنة رسول الله ولا فى كتاب الله؟» قال: "أجتهد رأئى ولا آلو". فضرب رسول الله ﷺ صدره وقال: «الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله لما يرضى رسول الله».

طعن ابن حزم في حديث معاذ والجواب عنه:

وأجاب عنه ابن حزم بأنه خبر لايجوز الاحتجاج به لسقوطه، لأن الحارث بن عمرو مجهول، وقد رواه عن قوم مجهولين. ورده ابن القيم بأن جهالة أصحاب معاذ غير مضر، لأنه لا يعرف فى أصحابه متهم ولا كذاب ولامجروح، بل أصحابه من أفاضل المسلمين وخيارهم لا يشك أهل العلم بالنقل فى ذلك. كيف وشعبة حامل لواء هذا الحديث؟ وقد قال بعض أئمة الحديث: "إذا رأيت شعبة فى إسناد حديث فاشدد يديك به". قلت: وبه يندفع الطعن بجهالة الحارث، فإن علم شعبة به قاض على جهل ابن حزم والبخارى الذى قلده ابن حزم.

ثم قال ابن القيم: قال أبو بكر الخطيب: قد قيل: "إن عبادة بن نسى رواه عن عند

الرحمان بن غنم عن معاذ". وهذا إسناد متصل ورجاله معروفون بالثقة، على أن أهل العلم قد نقلوه واحتجوا به، فوقفنا بذلك على صحته عندهم كما وقفنا على صحة قول رسول الله ﷺ: «لا وصية لوارث» وغيره المعروفة عند أهل العلم وإن لم تكن ثابتة من جهة الإسناد. هذا ملخص كلام الخطيب. فثبت من كلام الخطيب وابن القيم أن الرواية يحتج بها، وسقط طعن ابن حزم بجهالة الرواة.

ثم قال ابن حزم: برهان وضع هذا الحديث وبطلانه أنه كيف يقول رسول الله ﷺ: «فإن لم تجد في كتاب الله ولا في سنة رسول الله؟» وهو يسمع قول ربه تعالى: ﴿اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم﴾ وقوله: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ وقوله: ﴿ومن عد حدود الله فقد ظلم نفسه﴾ ومع ذلك و رم القول الرأى في الد ن قوله: «فاتخذ الناس رؤوسا جهالا، فأفتوا بالرأى فضلوا وأضلوا».

ورد هذا الجواب بأن قوله تعالى: ﴿اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم﴾ وقوله: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ وقوله: ﴿ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه﴾ وكذا قوله ﷺ: ﴿فاتخذ الناس رؤوسا جهالا﴾ لا يدل بوجه من الوجوه على موضوعية قوله: «إن لم تجد في كتاب الله وفي سنة رسول الله ﷺ؟» لأن كون الكتاب والسنة تبيانا لكل شيء بالإجمال لا يستلزم وجدان كل أحد حكم كل نازلة فيهما، وهو ظاهر. وإذ لم يكن ذلك لازما فالقول ببطلان الحديث باطل، وإنما هو مجرد رأى من ابن حزم. فإن كان القول بالرأى باطلا فهذا الجواب باطل، لأنه قول بالرأى، وإن لم يكن باطلا فهو باطل، لأنه يدل على بطلان القول بالرأى مع أنه ليس باطل بالفرض. فالجواب باطل. والاحتجاج صحيح.

ثم قال ابن حزم: بأنه قد رواه أبو إسحاق الشيباني عن أبي عون فخالف فيه شعبة؛ لأن سياق روايته أنه قال: لما بعث رسول الله ﷺ معاذا إلى اليمن قال: «يا معاذ! بم تقضى؟» قال: "أقضى بما في كتاب الله". قال: فإن جاءك أمر ليس في كتاب الله»؟ قال أقضي بما قضى به نبيه، قال فإن جاءك أمر ليس في كتاب الله ولم يقض به نبيه؟» قال: "أؤم الحق جهدى". فقال رسول الله ﷺ: «الحمد لله الذى جعل رسول رسول الله ﷺ يقضى بما يرضى به رسول الله ﷺ». فلم يذكر "أجتهد رأيى" أصلا. وقوله: "أؤم الحق جهدى" هو طلبه للحق حتى يجده حيث لا توجد الشريعة إلا منه وهو القرآن وسنن

النبى ﷺ.

والجواب عنه: بأن ادعاء المخالفة بين قوله: "أجتهد برأيي" وبين قوله: "أؤم الحق جهدى" ادعاء كاذب، وقول بالرأى والاجتهاد الباطل. وكذا قوله: إن قوله: "أؤم الحق، هو طلبه للحق حتى يجده فى القرآن فى وسنن النبى" تحريف للكلم، لأنه وقع هذا القول منه فى جواب قوله: «إن لم تجد فى كتاب الله، ولا فى سنة رسوله، ولم يقض به الصالحون؟». فلم يبق بعد ذلك إلا اجتهاد الرأى، لأنه لم ينتقل إلى سنة رسول الله ﷺ إلا بعد العلم بأنه ليس فى كتاب الله، ثم هو لم ينتقل إلى ما قضى به الصالحون إلا بعد العلم بأنه ليس فى السنن، ثم أنه لم ينتقل إلى قصد الحق جهده إلا بعد العلم بأنه ليس فى ما قضى به الصالحون. فلما علم أنه ليس فى كتاب الله، ولا فى سنة رسوله، ولا فيما قضى به الصالحون، كيف يطلبه فى كتاب الله وسنة رسوله؟

فإن قيل: إنه إذا لم يجد الحكم في كتاب الله وسنة رسوله وقضاء الصالحين منصوصا عليه يطلب أنه هل يجده فى شىء منها مدلولا عليه بنوع من الدلالة. وهذا هو معنى قوله: "أؤم الحق جهدى". قلنا: وهو معنى قوله: "أجتهدى برأى" لأن هذا النوع من الطلب لا يخلو عن استعمال الرأى والاستنباط، فلم يثبت المخالفة بين روايته شعبة وأبى إسحاق الشيبانى. بل ثبت أنه لا اختلاف بينهما إلا اختلاف التعبير والعنوان دون المعنون والمقصود، وثبت أن ادعاء ابن حزم المخالفة هو قول بالرأى وباطل.

ثم قال ابن حزم: لو صح لكان معنى قوله: "أجتهد برأيي" أستنفد جهدى حتى أرى الحق فى القرآن والسنة، ولا أزال أطلب ذلك أبدا.

والجواب عنه: أنه باطل لأنه لو كان معناه ما قال لم يقل فى جواب قوله: «فإن لم تجد فى كتاب الله ولاسنة رسوله؟»: "إنى أقضى بما قضى به الصالحون"، بل قال: إن لم أجده فى كتاب الله ولافى سنة رسوله لم أترك الطلب بل أزال أطلبه فيهما حتى أراه فيهما، ولا أقتضى بشىء حتى يتعين لى حكمه من كتاب الله وسنة رسوله منصوصا عليه. وإذ لم يقل ذلك دل على أن ما قاله ابن حزم فى بيان معناه تحريف وليس بتأويل.

ثم قال: لو صح لكان لا يخلو من أحد الوجيهن إما أن يكون ذلك لمعاذ وحده فيلزمهم أن لا يتبعوا رأى أحد إلا رأى معاذ، وهم لا يقولون بهذا، أو لمعاذ وغيره، فإن كان

ذلك ينبغى أن يكون كل من اجتهد رأيه مصيبا . لأنه أتى بما أمر به ، فصار الحق على هذا فى المتضادات ، وهذا خلاف قولهم وخلاف العقول. لأنه يلزم منه أن لا يكون لأحد أن ينصر قوله بحجة ، لأنه مخالفه أيضا قد اجتهد رأيه كما أمر به ، لأنه ليس فى الحديث الذى احتجوا به أكثر من اجتهاد الرأى ولا مزيد ، فلا يجوز لهم أن يزيدوا فيه ترجيحا لم يذكر فى الحديث . ثم لما كان كل واحد منهم محقا فليش من اتبعوه أولى من غيره . ثم من المحال أن يبيح النبى ﷺ لمعاذ أن يحل برأيه ويحرم برأيه ، ويوجب الفرائض برأيه ويسقطها برأيه ، وهذا ما لا يظنه مسلم .

والجواب عنه : أن النص عام لكل مجتهد غير مختص لمعان ولكن لا يلزم منه أن يكون كل مجتهد مصيبا ، لأن امتثال الأمر شىء وإصابة الحق شىء آخر . وما ظنه من استلزم الامتثال الإصابة فاسد ، وكذا ما فرع عليه أنه يلزم أن لا ينصر أحد قوله بحجة فاسد . لأنه بناء الفاسد على الفاسد .

وما قال : إن الترجيح غير مذكور فى الحديث . فهو أيضا فاسد ، لأن الاجتهاد مذكور فى الحديث وهو يشتمل على الترجيح كما لا يخفى . فلا يكون غير مذكور .

وقوله : "محال أن يكون النبى ﷺ يبيح لمعاذ أن يحلل برأيه إلخ" تلبيس ، لأن المحال إنما هو أن يكون معاذ مستبدا بالتحليل والتحريم ، وإيجاب الفرائض وإسقاطها ، وهو ليس بمدلول للحديث ، والذى هو مدلول للحديث أعنى بيان حل الشىء وحرمته استنباطا من النصوص والقواعد الشرعية باجتهاد الرأى فهو ليس بمحال .

ثم قال ابن حزم : قال سفيان بن عيينة : اجتهاد الرأى هو مشاورة أهل العلم لا أن يقول برأيه ، وهذا باطل .

والجواب عنه أنه إن كان معناه أن اجتهاد الرأى منحصر فى مشاورة أهل العلم فهو باطل بداهة ، لأن الاجتهاد قد يكون بالمشاورة وقد يكون بغيرها . كتأويل النص وحمله على معنى مخصوص إلى غير ذلك . وإن كان معناه أن الاجتهاد قد يكون مشاورة أهل العلم فهو لا يضرنا ، لأن مشاورة أهل العلم قد يكون للوقوف على النص وقد يكون للوقوف على الرأى الصحيح ، فالمشاورة غير منافية لاجتهاد الرأى .

وقوله عليه السلام : «أنتم أعلم بأمور دنياكم ، وأما أمر آخرتكم فإلى» ليس فيه نفى

الاجتهاد ومشاورة أهل العلم فى أمر الدين، كما زعم ابن حزم، عفا الله عنه، فصح الحجة وانقطع الكلام.

أكثر ابن مسعود في الاجتهاد

واحتجوا أيضا بما روى عن ابن مسعود أنه قال: "إن جاء أمر ليس فى كتاب الله ولم يقض به نبيه يقض بهٖ الصالحون فليجتهدوا به، ولا يقل: "إنى أرى وأخاف"؛ فإن الحلال بين والحرام بين وبين ذلك أمور مشتبهات، فدع ما يريبك إلى ما لا يريبك، فإن أتاه أمر لا يعرفه فليقر ولايستحيى".

قدح ابن حزم في أثر ابن مسعود، والجواب عنه:

وأجاب عنه ابن حزم: بأنه خبر لايصح عن ابن مسعود، لأنه رواه شعبة عن عمارة بن عمير عن حريث بن ظهير قال الأعمش: "أحسبه قال ابن مسعود"، فصح أن الأعمش شك فيه أ هو عن ابن مسعود أم لا؟

وهذا مكابرة بينة، لأن الأعمش لم يشك فى أنه عن ابن مسعود أم لا، وإنما قال: "أحسب أن حريثا قال: قال ابن مسعود" وكلمة "أحسب" ليس للشك بل للظن، والظن لا يقدح فى الرواية. ثم هذا الظن ليس فى كونه عن ابن مسعود وإنما هو ظن فى قول حريث أنه قال لفظ "قال" أو غير ذلك من كلمات الإخبار كقوله: "سمعت" أو "أخبرنا" أو "حدثنا" أو غير ذلك، ولو سلم أنه لم يحفظ قول حريث فهو لا يقدح فى الرواية، لأن الأعمش رواه عمارة بن عمير عن عبد الرحمن بن يزيد عن بن مسعود من غير شك، وكذا رواه عن القاسم بن عبد الرحمن عن أبيه عن ابن مسعود من غير شك. فماذا يضر شكه فى قول حريث؟ وهذا يدل صراحة أن ابن حزم كابر صريحا فى رد هذا الخبر الصحيح المروى بثلاث طرق صحاح عن ابن مسعود، ومثله فيه كمثل الغريق يتشبث بكل حشيش.

ثم قال ابن حزم: لو صح لكان معناه فليجتهد رأيه أى ليجتهد نفسه حتى يرى السنة فى ذلك. يبين ذلك قوله فى الخبر نفسه: ولا يقل: "إنى أرى وأخاف". فنهاه عن أن يقول: "أرى"، وهذا نهى عن الفتيا بالرأى. وكذلك قوله فيه نفسه: "دع ما يريبك إلى

ما لا يريبك، وأن الحلال بيّن وأن الحرام بين وبينهما متشابهات" فإنه أمره بالتورع والطلب فقط.

وهذا كلام لا يشك عاقل أنه تحريف، لأن لفظ الخبر: "ليقل: إنى أرى وأخاف" بصيغة الأمر لا بصيغة النهى. ومعناه أنه يجتهد رأيه ثم ينبغى أن يقول: "هذا رأيى وأخاف أن أكون أخطأت فيه"؛ لأن المجتهد يخطئ ويصيب، ومحل الجزم هو الحلال البين أو الحرام البين لا المشتبهات، ثم ينبغى للمجتهد فى المشتبهات أن لا يترك الاحتياط بل يدع ما يريبه إلى ما لا يريبه فليس فى الخبر ما يدل على ما قال ابن حزم: "إنه نهى عن الإفتاء بالرأى" وكيف ينهى عنه وهو كان يفتى بالرأى كما أفتى فى المفوضة حيث قال:

"أقول فيه برأى، إن أصبت فمن الله، وإن أخطأت فمنى ومن الشيطان". فدل ذلك أن ما قلنا هو الحق.

وما قال ابن حزم تحريف جلى. نعوذ بالله من الخزى. وإن صح الأثر بصيغة النهى فمعناه أنه ينبغى له أن يجتهد رأيه لإخراج الحكم من الأدلة الشرعية ولا يقل: إنى أرى من عند نفسى كذلك، وأخاف من عند نفسى أن لا كون كذلك. فلا حجة فيه أيضا.

قال العبد الضعيف: هذا الأثر أخرجه النسائى فى مجتباه (٢-٣٠٥) بلفظ: "فليجتهد ولا يقول: إنى أخاف إنى أخاف" إلخ. وهو صريح فى الأمر باجتهاد الرأى فيما لا نص فيه وفى النهى عن التنكب عنه بالمحافظة، فهو حجة على ابن حزم لا له. ولا أدرى من أين أخذ بعض الأحباب لفظ الأمر فى قوله: "وليقل: إنى أرى وأخاف".

واحتجوا أيضا بما روى عبيد الله بن أبى يزيد عن ابن عباس "أنه كان إذا سئل عن أمر فكان فى القرآن أخبر به، فإن لم يكن فى القرآن فكان عن رسول الله ﷺ أخبر به، فإن لم يكن فعن أبى بكر وعمر، فإن لم يكن قال برأيه".

وأجاب عنه ابن حزم: بأن عبيد الله لم يقل: إن ابن عباس أخبره بذلك، وإنما هو ظن منه وهو خطأ، لأن الثابت عن ابن عباس النهى عن تقليد أبى بكر وعمر. وهذا من سوء فهمه لأنه لا يقول بذلك عبيد الله إلا بعد العلم به. ولا ينافيه نهيه عن تقليد أبى بكر

وعمر، لأن هذا النهى إنما هو إذا وجد فى المسألة نص أو يكون هناك رأى أقوى عنده من رأى أبى بكر وعمر، والتقليد إنما هو إذا لم يكن فيه نص أو رأى كذلك، فلا منافاة.

واحتجوا أيضا بما روى عن الشعبى أن عمر قال لشريح: "إن لم يكن أمر فى كتاب الله، ولم يكن فيه سنة من رسول الله ﷺ، ولم يتكلم فيه أحد قبلك فاختر أىّ الأمرين شئت، إن شئت أن تجتهد رأيك وتقدم فتقدم، وإن شئت أن تؤخر فتأخر، ولا أرى التأخر إلا خيرا لك" وفى لفظه له: "إن شئت أن تجتهد رأيك وإن شئت أن تؤامرنى. ولا أرى مؤامرتك إياى إلا خيرا لك".

وأجاب عنه ابن حزم: بأنه كم من قصة خالفوا فيها عمر وابن مسعود وابن عباس. فلو صح هذا عنهم لكان كبعض ما خالفوهم فيه، فليس بعض حكمهم أولى بالتقليد من بعض. وهذا جهل صريح لأنا لا نحتج بها للتقليد بل للاستدلال على أن أعيان الصحابة الذين أخذوا الدين عن النبى ﷺ كانوا يفتون بالرأى ويرونه جائزا، وهذا ثابت سواء كان قولهم حجة أم لا. ونحن نأخذ بقولهم لأنه وافق للأدلة لا تقليدا محضا، ولو قلدناهم فهم أحق بالتقليد من ابن حزم وضربه السفهاء الأحلام، ولا يلزمنا من تقليدهم فى هذه المسألة تقليدهم فى كل ما قالوا، لأنه لا مخالف لهم فى هذه المسألة وليس كذلك سائر ما قالوا. فظهر أن ما قال ابن حزم باطل محض. وحجتهم صحيحة.

ثم قال ابن حزم: وأما ما رواه عن بعض الصحابة من الفتيا بالرأى فإنما أفتى منهم من أفتى برأيهم على سبيل الإخبار بذلك أو الصلح. لا على أنه حكم بات، ولا على أنه لازم لأحد.

وهذا فاسد، لأنه لا يخلو إما أن يقول ذلك على وجه النقل عنهم أو يقول ذلك بمجرد رأيه، فإن كان الأول فعليه إبداء السند، وإن كان الثانى فهو قول بالرأى، وإذا جاز له استعمال رأيه فى فتاوى الصحابة فكيف لا يجوز لغيره فى فتاوى رسول الله ﷺ؟

ثم ما قال: "إن ما أفتوا به إنما كان على سبيل الإخبار بذلك أو الصلح"

لا يجديه شيئا، لأن كونه على سبيل الإخبار مفيد للمطلوب، لأنه لا يكون إخبارا إلا عن حكم الله عندهم وهو الإفتاء بالرأى، وكونه على سبيل الصلح باطل كما لا يخفى على من تتبع فتاويهم. ألا ترى أنهم لم يكونوا يفتون بالرأى إلا إذا لم يكن هناك نص أو

قول من يعتمد على قوله، والصلح لا يتوقف عليه. فدل ذلك على أنه لم يكن على وجه الصلح. وأما قوله: "إنه لم يكن حكما باتا ولا عزما لأحد" فباطل أيضا، لأن القاضى إذا قضى بالاجتهاد يكون حكما باتا وملزما للخصمين. ولو سلم فهو لا يضرنا، لأن الكلام فى جواز الإفتاء بالرأى لا فى كونه حكما باتا واجب التسليم والانقياد لكل أحد كحكم الله ورسوله، لأنا لا نقول به، فسقط هذا الاعتذار.

ونسأله هل كان قضاء ابن مسعود فى المفوضة بطريق الإخبار والصلح أو بطريق الألزام؟ وكذا قول من جعل الجد أبا. وقول من لم يجعله أبا كان بطريق الصلح أو بطريق الإلزام؟ وكذا قول من قال بعول الفرائض ونحوه؟ بل هذا كله كان بطريق القضاء والإلزام، يدل على ذلك قول عمر فى المشركة: "هذا على ما قضينا وتلك على ما قضينا" فافهم.

واحتجوا أيضا بما روى ابن القيم عن أبى بكر الصديق أنه قال فى الكلالة: "أقول فيها برأيى، فإن يكن صوابا فمن الله وإن يكن خطأ فمنى ومن الشيطان. أراه ما خلا الوالد والولد". فلما استخلف عمر قال: "إنى لأستحيى من الله أن أرد شيئا قاله أبو بكر".

واحتجوا أيضا بما رواه ابن القيم أنه خرج صحابيان فى سفر فحضرت الصلاة وليس معهما ماء فصليا، ثم وجد الماء فى الوقت، فأعاد أحدهما ولم يعد الآخر، فصوبهما رسول الله ﷺ وقال الذى لم يعد: «أصبت السنة وأجزأتك صلاتك» وقال للآخر: «لك الأجر مرتين» (يعنى للصلاة مرتين، وأن كان أجرا واحدا من جهة الخطأ فى الاجتهاد). وفيه دليل على جواز الإفتاء بالرأى والعمل به، لأن الصحابيين عملا بالرأى ولم ينهاهما رسول الله ﷺ من ذلك بل أقرهما عليه ومدحهما. وفيه دليل أيضا على أن فتاوى الصحابة بالرأى لم تكن على وجه الصلح بل بناء على أنه هو الحكم الشرعى عندهم.

واحتجوا أيضا بما روى ابن القيم فى إعلام الموقعين عن على أنه قال: "كل قوم على بينة من أمرهم مصلحة من أنفسهم يزرون على من سواهم، ويعرف الحق بالمقايسة عند ذوى الألباب". وقال ابن القيم: قد اجتهد الصحابة فى زمن النبى ﷺ فى كثير من الأحكام ولم يعنفهم، كما أمرهم يوم الأحزاب أن يصلوا العصر فى بنى قريظة فاجتهد

بعضهم وصلاها فى الطريق، وقال: لم يرد منا التأخير وإنما أراد سرعة النهوض، فنظروا إلى المعنى، واجتهد آخرون وأخروها إلى بنى قريظة فصلوها ليلا نظروا إلى اللفظ. وهؤلاء [١] سلف أهل الظاهر وأولئك سلف أصحاب المعانى والقياس. ثم ساق الكلام إلى أن قال: قد اجتهد ابن مسعود فى المفوضة وقال: "أقول فيها برأيى" ووفقه الله للصواب.

ففى ما ذكرنا حجة لمن جوز الإفتاء بالرأى والاجتهاد. ولا حجة أعظم من أهل الظاهر الذين يحرمون الرأى والاجتهاد يفتون كثيرا بالرأى وهم لا يشعرون بذلك بل يظنون أن ما يقولونه من نص، فهم يجوزون أيضا القول بالرأى فى الحقيقة، لأن عدم شعورهم بأنه رأى لايخرجه فى كونه رأيا، لأن هذا رأى آخر وإن كان فاسدا. فإن كان أهل الرأى يفتون بالرأى الواحد فأهل الظاهر يفتون برأئين، رأى فى نفس المسألة، ورأى فى أنها ثابتة من النص مع أنها ليست كذلك، فهم أقبح حالا من أهل الرأى الذين يقولون: "نرى ونخاف" كما أرشدهم إليه ابن مسعود. وقد مر هذا القول عنه من جهة أنهم يظنون رأيهم وحيا، ومن جهة أن رأيهم يكون فاسدا فى الأكثر. هذا نبذ حجج القائلين بجواز الإفتاء بالرأى، وقد عرفت أنها حجج قائمة.

حجج نفاة القياس، والجواب عنها

وأما حجج المنكرين: فقال ابن حزم: قد روينا عن الصحابة فى إبطال الرأى آثارا أصح مما شغبوا به، ولسنا نوردها احتجاجا لها إذ لا حجة فى أحد إلا فى رسول الله ﷺ أو فى إجماع متيقن لا خلاف فيه، وإنما نوردها لنلزمهم ما أرادوا إلزامنا وهو لازم لهم، لأنهم يحتجون بمثله، ومن جهل شيئا ما حجة فى مكان ما لزمه أن يجعله فى كل مكان،

(١) أقول: هذا خطأ من ابن القيم، لأن من أخر الصلاة لم يتعمد على ظاهر اللفظ بل اعتمد على المعنى أيضا، لأنه علم أن الاشتغال بالصلاة فى الطريق يفوت المقصود من الاستعجال فى السير، وقاس من تأخير العصر لهذا الغرض على تأخيرها يوم الأحزاب للاشتغال بحفر الخندق. فكلا الفريقين سلف لأهل المعانى والقياس، ولا سلف لأهل الظاهر الذين هم أبلد من الحمار فى السلف. فاعرف ذلك.

وإلا فهو متناقض متحكم فى الدين بلا دليل.

قلت: هذا قول بالرأى من وجوه:

أما أولا: فلأن قوله: "لا حجة فى أحد إلا فى رسول الله ﷺ أو فى إجماع متيقن لا خلاف فيه" لا دليل عليه من الكتاب والسنة والإجماع، وإنما هو توهم أهل الظاهر فقط.

وأما ثانيا: فلأن قوله: "من جعل شيئا ما حجة فى مكان ما لزمه أن يجعله حجة فى كل مكان" لا دليل عليه فى الكتاب والسنة والإجماع، وإنما هو توهم أهل الظاهر، لأن الشىء قد يكون حجة وقد لا يكون لأنه يعارضه أقوى منه، كخبر الواحد فإنه حجة ولكن إذا عارضه خبر مشهور أو متواتر سقط الاحتجاج به. فكيف يقال: إن الحجة فى مكان حجة فى كل مكان؟ فظهر أن ما قاله فاسد.

ثم احتج ابن حزم بأنه قال أبو بكر الصديق: "أى أرض تقلنى وأى سماء تظلنى إن قلت فى آية من كتاب الله بغير ما أراد"؟.

ولا حجة له فيه، لأن القول فى الآية بغير ما أراد الله تعالى تحريف لكلامه عمدا، وليس هو القول بالرأى الذى هو الاجتهاد، لأنه قول بما أراد الله عند المجتهد وليس بقول بغير ما أراد الله، فالاحتجاج به لنفى القول بالرأى والاجتهاد من قبيل التحريف، نعوذ بالله منه.

واحتج أيضا بأنه قال أبو بكر الصديق: "أية أرض تقلنى وأى سماء تظلنى إن قلت فى كتاب الله برأى أو بما لا أعلم؟".

ولا حجة له فيه أيضا، لأنه لا يعلم منه أنه قال برأى أو قال بما لا أعلم، فجاء الشك، فبطل الاحتجاج. والعجب أنه رد رواية ابن مسعود بقول الأعمش: "أحسب أنه قال ابن مسعود" وجعله شكا من الأعمش مع أنه ليس كذلك، ولم يجعل ههنا قوله: "أو" للشك ولم يسقط الرواية مع الشك. ولو سلم أنه قال برأى فمعناه هو التحريف لا الاجتهاد، لأنه قال فى الكلالة برأيه وصرح بأنه رأى منه، فدل ذلك على أنه لم يرد إلا التحريف كما يدل عليه قوله: "بغير ما أراد الله" فى الرواية السابقة. ومحتمل أن يكون أراد القول بلا علم

كما يدل عليه قوله: "أو بما لا أعلم". فلا حجة له فيه.

واحتج أيضا بأنه روى عن عمر بن الخطاب أنه قال: "يا أيها الناس! إن الرأى إنما كان من رسول الله ﷺ صوابا لأن الله تعالى عز وجل كان يريه، وإنما هو منا الظن والتكلف".

والجواب عنه أن هذا رواية الزهرى عن عمر والزهرى عن عمر منقطع، فكيف يحتج هو بالمنقطع؟.

فإن قال: إنا نحتج به على من يرى الاحتجاج بمثله، فالجواب أنه لا دلالة فيه على عدم حجية رأى غير رسول الله ﷺ، بل غايته أن رأى رسول الله ﷺ كان وحيا ورأى غيره ليس كذلك، ولا يلزم منه سقوط الرأى والاحتجاج به بالكلية. وكيف يقول بإسقاطه بالكلية؟ مع أن أكثر الأصول فى تنقيد الأحاديث والاحتجاج بها التى يستعملها ابن حزم وغيره آراء وظنون مع أنها ليست بساقطة عنده ولا عند غيره، فلا حجة له فى قول عمر.

واحتج أيضا بأنه قال عمر بن الخطاب: "اتقوا الرأى فى دينكم"، والجواب عنه: أن معناه أن الرأى رأيان رأى مجرد ورأى مستند إلى الشرع، كالقياس وتأويل النص على وجه بحجة شرعية أو لغوية كتأويل القروء بالأطهار أو الحيض، والمراد فى قوله: هو الأول لا الثانى، لأن الثانى يستعملها عمر نفسه ولا ينفيه، كما لا يخفى على من تتبع الآثار. وقد ذكر فيما سلف أنه قال لشريح: "اجتهد رأيك"، وقال أبو بكر: "أقول برأيى" وقلده فى ذلك عمر، وكذا قال ابن مسعود، فلا حجة فيه على نفى الرأى مطلقا.

إبطال إنكار ابن حزم الفرق بين الرأى المحمود والمذموم:

وبه يبطل ما قال ابن حزم: قال خصومنا: إنما ذموا الرأى يحكم به على غير أصل، وأما الذى حكموا به فهو الرأى المردود إلى ما نسميه من قرآن أو سنة. فقلنا لهم: هذه دعوى [1] منكم، فإن وجدتم عن أحد تصحيحها فلكم مقال وإلا فقد كذبتم عليه فنظرنا

(١) والعجب أنه يدعى مثل هذه الدعوى فى إفتاء الصحابة بالرأى وينسى هذا التشقيق فيها، وهل هذا إلا تهافت؟.

فلم نجد قط عن أحد من الصحابة كلمة تصح وتدل على الفرق بين رأى مأخوذ من شبه لما فى القرآن والسنة وبين غيره من الآراء إلا فى رسالة مكذوبة [١] عن عمر، ووجدنا قولهم فى ذمهم الرأى جملة، وأنهم إنما حكموا به على ما قلنا: إنهم لا يرون ما حكموا فيه أمرا راتبا. لأنه روى عن حارثة بن مضرب أنه قال: جاء أناس من أهل الشام إلى عمر بن الخطاب فقالوا: إنا أصبنا أموالا خيلا ورقيقا نحب أن يكون لنا فيها زكاة وطهور. فقال عمر: "ما فعله صاحباى قبلى فأفعله" فاستشار أصحاب محمد ﷺ، فقال له على: "هو حسن إن لم يكن جزية يؤخذون بها بعدك راتبة".

وجه البطلان: أنا قد بينا الفرق بين الرأى المأخوذ من الأدلة الشرعية وبين الرأى المجرد فى بحث القياس وفى هذا البحث. وأريناك أقوالهم فيه، فلا علينا إن أعمى الله قلبك وبصرك فلم تر أمرا جليا يراه كل أحد من أهل البصر والبصيرة. ثم نقول له: إذا كان الرأى مذموما جملة كما هو دعواك فأى فرق بين الرأى يجعل راتبا وبين الذى لا يجعل كذلك؟ بل ينبغى أن يكون مذموما كله راتبا كان أو غيره، فالقول بذم الرأى مطلقا والقول باستحسانه إذا كان غير راتب تهافت فى الأقوال.

واحتج أيضا بما روى عن عمر بن الخطاب أنه قال: «إياكم وأصحاب الرأى فإنهم أعداء السنن وعيتم الأحاديث إن يحفظوها فقالوا بالرأى فضلوا وأضلوا».

ولا حجة له فيه أيضا، لأن المراد من أصحاب الرأى فى قوله هم الذين يجعلون رأيهم أسوة فى الدين من غير أن يحفظوا الأحاديث ويعوها ويجعلوها أسوة، لا المجتهدون الذين يحفظون النصوص ويجعلونها أسوة دون آرائهم المجردة. وكيف يريد هؤلاء المجتهدين؟ وقد كان هو نفسه رضى الله عنه من جملتهم وكان يجتهد ويفتى برأيه، ويقلد من هو يقول: "أقول فى الكلالة برأيى"، ويقبل ممن يفتيه برأيه كما أفتاه على فى زكاة الخيل وقال: "هو حسن إن لم تكن جزية يأخذون بها بعدك راتبة". فتأويل كلامه على ما تأوله ابن حزم من جنس تحريف الكلم من بعد مواضعه. أعاذنا الله منه.

واحتج أيضا بأنه روى عن على أنه قال: "لو كان الدين بالرأى لكان أسفل الخف

---

(٢) قلت: قد صحح هذه الرسالة ابن القيم فى إعلام الموقعين واحتج واستخرج منها أحكاما، فدعوى كونها مكذوبة اجتراء من ابن حزم.

أولى بالمسح من أعلاه، وقد رأيت رسول الله ﷺ يمسح على ظاهر الخفين" .

ولا حجة له فيه، لأن مراده رضى الله عنه أن الرأى ليس أسوة فى الدين حتى يعبدوا الله بآراء أنفسهم ويتركوا النصوص، وليس معناه أنه لا يجوز الاجتهاد فى الدين أصلا. وكيف يريد ذلك وهو نفسه يجتهد ويقول: "هو حسن إن لم يجعل الناس بعدك جزية راتبة" إلى غير ذلك من فتاويه المبنية على الاجتهاد والرأى؟ فالاحتجاج بكلامه رأى باطل، والعجب أنه يبطل الرأى مطلقا ثم هو يحتج بالرأى الباطل، وهل هذا إلا تهافت؟

احتجاج ابن حزم بحديث: «القضاة ثلاث»، والجواب عنه:

واحتج أيضا بأنه روى عن على أنه قال: "القضاة ثلاثة، اثنان فى النار واحد فى الجنة. رجل جار معتمدا فهو فى النار، ورجل أراد الحق فأخطأ فهو فى النار، ورجل أراد الحق فأصاب فهو فى الجنة" . قال قتادة: فقلت لأبى العالية: "أ رأيت هذا الذى أراد الحق فأخطأ؟" قال: "كان حقه إذا لم يعلم القضاء أن لا يكون قاضيا" .

ولا حجة له فيه أيضا، لأن عليا رضى الله عنه لم يرد كل من أراد الحق فأخطأ، بل أراد من لم يكن أهلا للقضاء فصار قاضيا فقضى بجهله فأخطأ، كما فسره أبو العالية به. ويفسره أيضا ما روى ابن حزم عن عراك بن مالك أنه قال فى جواب سؤال عمر بن عبد العزيز: "القضاة ثلاثة، رجل ولى القضاء ولا علم له بالقضاة فأحل حراما وحرم حلالا فهو فى النار على أن رأسه، ورجل ولى القضاء وله علم بالقضاء فاتبع الحق وترك الهوى فهو يستقام به ما استقام وإن هو مال سلك به مسلك أصحابه" .

ويدل عليه أيضا ما روى عن رسول الله ﷺ أنه قال: «القضاة ثلاثة اثنان فى النار واحد فى الجنة. رجل عرف الحق فقضى به فهو فى الجنة، ورجل قضى بين الناس بجهل فهو فى النار، ورجل عرف الحق فجار فهو فى النار» رواه أيضا ابن حزم. وهو المحمل لقول عمر بن الخطاب: "ليس لهالك هلك معذرة فى تعمد ضلالة حسبها هو هدى، ولا فى ترك حق حسبه ضلالا" . رواه ابن حزم أيضا.

فالحاصل: أنه ليس للجاهل الحكم بجهله بل يجب عليه طلب العلم من النصوص

إن كان أهلا له، أو السؤال من أهل العلم إن لم يكن أهلا له. فليس فى شىء منها نفى الاجتهاد ولا إفتاء بالرأى، كما زعم ابن حزم.

والعجب أن ابن حزم قال: ليس هذا مخالفا لقول النبى ﷺ: «إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر» لأن هذا فى من لم يعرف بالحق، وسائر ما ذكرنا قبل (وهو قول على وعراك بن مالك، وقول النبى ﷺ، وقول عمر) فيمن عرف بالحق فلج مقدرا أنه على صواب مغلبا لظنه الكاذب على يقين ما جاءه من الهدى والنور. مع أن الأمر ليس كما زعم لأن من عرف الحق ولم يعلم أنه الحق بل ظنه غير حق بوجه من الوجوه وهو أهل لذلك الظن بأن يكون مجتهدا لا يكون مغلبا لظنه على اليقين، لأن ذلك ليس يقينا عنده، فهو داخل فى قوله ﷺ: «إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر واحد» لا فى الروايات المذكورة، لأنها فى الجاهل الحاكم بجهله لا فى العالم المجتهد المخطئ، كما عرفت. وإن كان غير أهل للاجتهاد ثم عرف الحق وظنه غير حق باجتهاده فهو وإن كان داخلا فيما ذكر ولكنه لا ينفى حجية الرأى والاجتهاد، لأنا نقول: إن الرأى والاجتهاد حجة من أهله لا من غير أهله، فلا حجة له فى شىء مما ذكره.

واحتج أيضا بما روى عن ابن عباس أنه قال: "من أفتى فتيا يعمى بها فإنما إثمها عليه" يعنى يخطئ فيها فيخطئ آخذها عنه.

ولا حجة له فيه أيضا لأنه ليس معناه ما زعم لأن التعمية ليس بمعنى الخطأ بل هو بمعنى المغالطة، ومعناه أنه أفتى فتيا وأتى بكلام غالط به مستفتيه فإثم تلك المغالطة على المفتى. وكيف يكون المخطئ فى الفتيا آثما بإثم المستفتى وقد قال رسول الله ﷺ: «إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر»؟

واحتج أيضا بما روى عن سهل بن حنيف أنه قال: "يا أيها الناس! انتهوا آرائكم على دينكم، لقد رأيتنى يوم أبى جندل ولو أستطيع أن أرد أمر رسول الله ﷺ لرددته".

ولا حجة له فيه، لأنه ليس فيه نفى حجية الرأى والاجتهاد، بل فيه بيان أن الرأى لا يكون صوابا فى كل حال بل قد يكون خطأ كما كان رأيى يوم أبى جندل، فأين فيه نفى حجية الرأى أصلا مع أن النبى ﷺ جعل خطأ رأى الحاكم موجبا للأجر؟ فإن قال: إن

موجب الأجر هناك ليس هو الخطأ بل موجبه هو اجتهاده وجده فى طلب الحق. قلنا: هذا نزاع لفظى لا أثر له، لأن المجتهد المخطئ معذور ومأجور وليس بموثم للخطأ بأى وجه كان، فلا فائدة فى هذا التحقيق والتوفيق مع سقوط الوزر عنه وثبوت الأجر له.

واحتج أيضا بما روى عن ابن عباس أنه قال: "من قال فى القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار".

ولا حجة له فيه أيضا، لأن ابن عباس نفسه يقول فى القرآن برأيه واجتهاده، فلا يريد هو أهل الاجتهاد، وإنما أراد أهل الجهل والهوى كابن حزم وأمثاله، فإنه ربما يقول: دل هذه الآية على بطلان التقليد، وهذه الآية على نفى الرأى، وهذه الآية على بطلان القياس، وهذه الآية على بطلان التعليل إلى غير ذلك من الهفوات التى يطول شرحها مع أنه لا تكون لشيء مما يقول أثر فى الآيات.

فهذا وأمثاله هو القول فى القرآن بالرأى، وهذا هو المراد بقول ابن عباس: "من أحدث رأيا ليس فى كتاب الله عز وجل ولم تمض به سنة من رسول الله ﷺ لم يدر على ما هو منه إذا لقى الله عز وجل".

واحتج أيضا بما روى عن عمر أنه قال: يا أيها الناس! انتهوا آرائكم على الدين، فلقد رأيتنى وأنى لأرد أمر رسول الله ﷺ برأى اجتهد والله ما آلو، وذلك يوم أبى جندل والكتاب يكتب فقال: «اكتبوا بسم الله الرحمان الرحيم» فقالوا: "نكتب باسمك اللهم" فرضى رسول الله ﷺ وأبيت، فقال: «يا عمر! ترانى قد رضيت وتابى!».

ولا حجة له فيه أيضا، لأن معناه هو معنى ما روى عن سهل بن حنيف.

واحتج أيضا بما روى عن ابن مسعود أنه قال فى المفوضة غير المدخول بها المتوفى عنها زوجها: "سأقول فيها بجهد رأيى، فإن كان صوابا فمن الله وحده لا شريك له وإن كان خطأ فمنى ومن الشيطان والله ورسوله منه برئ". وبما روى عنه أنه قال: "يا أيها الناس! من علم منكم علما فليقل به ومن لم يعلم فليقل لما لا يعلم: "لا أعلم" فإن من علم المرء أن يقول لما لا يعلم: "لا أعلم". وقد قال الله لنبيه ﷺ: «قل ما أسألكم عليه من أجر وما أنا من المتكلفين».

ولا حجة له فى شىء مما ذكر، بل ما روى عن ابن مسعود فى المفوضة يدل على حجية الإفتاء بالرأى، وما قال ابن حزم: "إن كل ما روينا الآن عن عمر، وابن مسعود، وابن عباس بين مرادهم بقولهم: "فليجتهد رأيه" لو صح ذلك عنهم، وإنه ليس على القول فى الدين بالرأى أصلا، لكن بأن يجتهد حتى يرى الحق فى القرآن أوالسنة" باطل، لأن ما روى عن عمر وابن مسعود وابن عباس يدل على خلاف ما قال، لأنه اعترف بأن ابن مسعود ما قاله فى المفوضة لم يجده منصوصا فى الكتاب أوالسنة وإنما قاله اجتهادا برأيه واستنباطا.

وقال عمر لشريح: "إذا لم تجد شيئا منصوصا فى كتاب الله أو سنة رسوله أو فى قضاء الصالحين فاجتهد رأيك". وقال عمر لكاتبه حين كتب "هذا ما رآى الله ورآى عمر": "بئس ما قلت، إن يكن صوابا فمن الله وإن يكن خطأ فمن عمر".

رواه ابن حزم احتجاجا له. لأن هذا يدل على أنه ليس معنى اجتهاد الرأى عندهما أن يجتهد حتى يتبين له الحق فى القرآن أو السنة بأن يراه فيهما منصوصة عليه، كما زعم ابن حزم. وقد روينا عن ابن عباس أنه كان إذا لم يجد شيئا منصوصا فى القرآن أو السنة أو قضاء الصالحين أفتى برأيه. وهذا يدل أيضا على أن معنى اجتهاد الرأى عنده ليس بما قاله ابن حزم أن يطلب الحق فى القرآن أو السنة حتى يجده منصوصا فيهما.

واحتج أيضا بما روى عن أبى موسى الأشعرى قال: "لا ينبغى لقاض أن يقضى حتى يتبين له الحق كما تبين له الليل عن النهار". فبلغ ذلك عمر بن الخطاب فقال: "صدق". وقال: هذا يبين أنهم لم يجوزوا القول بالرأى الذى هو ظن، ويبين أنهم كانوا يرون خبر الواحد يوجب العلم والقطع به ولا بد".

وهذه حجة فاسدة لأن النبى ﷺ قال: «إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجره» والخطأ غير محتمل بعد وضوح الحق مثل تبين الليل من النهار، فظهر أن اشتراط وضوح الحق هكذا فى القضاء غير صحيح على معنى فهمه ابن حزم فينبغى أن يحمل قول أبى موسى على معنى لا يخالف ما صح عن النبى ﷺ، وهو أن يقال: إن معناه أنه لا ينبغى للقاضى أن يقضى إلا بعد أن يفتش عن الحق ويبحث عنه حتى يتضح عنده غاية

الوضوح المعتبر فى الشرع سواء كان هذا الوضوح مطابقا للواقع أو غير مطابق له. وعلى هذا لا يصح احتجاجه بالأثر المذكور على عدم حجية الرأى والظن.

وما قال: "إن هذا الأثر يبين أنهم كانوا يرون خبر الواحد يوجب العلم والقطع" فهو بناء فاسد على فاسد. لأن هذا مبنى على عدم جواز القضاء بالظن والرأى، وهو غير ثابت.

واحتج أيضا بقول ابن مسعود: "يذهب العلماء ويبقى قوم يقولون برأيهم". وقال الشعبى: لعن الله "أ رأيت".

ولاحجة فيه له لأن بعد ذهاب العلماء لا يبقى إلا الجهال. ولا كلام فى مذمومية آراء الجهال، وإنما الكلام فى مذمومية آراء العلماء المجتهدين. فأى حجة له فى كلام ابن مسعود رضى الله عنه؟ وكذا لا حجة له فى كلام الشعبى، وهو ظاهر.

ثم قال ابن حزم: والله ما أفتى قط أحد من الصحابة باجتهاد رأيه إلا كما ترى بعد أن يبحث عن السنة فتغيب عنه وهى عند غيره بلا شك، ثم لا يجعل رأيه ذلك إلا مما يخاف الله فيه ويشفق منه ويتبرأ من التزامه، وكذلك كان التابعون. فأتى اليوم ناس يجعلونه دينا يبطلون به كلام الله وكلام رسوله. نعوذ بالله من الخذلان.

والجواب عنه: أن فيما قاله تلبيس على الجهال، لأنه ليس فى المسلمين أحد يجعل رأيه دينا يبطل به كلام الله وكلام رسوله، وإنما هو ظن ظنه ابن حزم من سوء فهمه وسوء ظنه بالمسلمين. وإنما طريقهم فى الاجتهاد بالرأى هو الذى هو طريق الصحابة والتابعين، حيث يجعلون أصل الدين الكتاب والسنة، ويجعلون رأيهم محتملا للخطأ والصواب، كما كان الصحابة يفعلون ذلك.

وهذا أمر منصوص فى كلماتهم لا ينكره إلا جاهل أو مكابر. ولذلك تراهم كثيرا ما يقولون: "كان القياس فى هذه المسألة كذا ولكن تركناه بالنص". ولن ترى فى موضع أبداً أنهم يقولون: كان حكم الله ورسوله فى هذه المسألة كذا ولكنا نتركه بالرأى. فما قال ابن حزم فاسد قطعا، ومنشأه فساد رأيه، وبلادة ذهنه، وعدم وصوله إلى كنه الاجتهاد بالرأى، وقصد المجتهدين بالاجتهاد.

ذكر أنواع الاجتهاد

ثم الاجتهاد قد يكون فی النص، وقد يكون عند عدم النص، وكلا النوعين ثابت من الصحابة. مثال الأول:

اجتهادهم فی قوله: «صلوا صلاة العصر فی بنی قريظة» فكان رأی بعضهم أنه نهانا عن الصلاة قبل الوصول إلی بنی قريظة وإن خرج الوقت، وكان رأی بعضهم أنه لم ينهانا عن الصلاة قبل الوصول إليها. ووصل هذان الاجتهادان إلی رسول الله ﷺ فلم ينكر علی أحد منهم.

والاجتهاد بالرأی عند عدم النص قد يكون بحيث يوجد بعده نص مطابق له، وقد يكون بحيث يوجد بعده نص يخالفه، وقد يكون بحيث لا يوجد بعده نص أصلا لا موافق ولا مخالف.

مثال الأول: قضاء ابن مسعود فی المفوضة.

ومثال الثانی: قول عمر فی دية الجنين: "لولا حديث حمل بن مالك لقضينا بغير ذلك".

ومثال الثالث: قول أبی بكر فی الكلالة: "أقول فيها برأيي".

وههنا نوع آخر وهو اجتهاد ابن عباس عند رواية أبی هريرة الوضوء مما مست النار، واجتهاد عائشة عند رواية حديث "إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه"، واجتهاد ابن عبد الله بن عمر عند رواية ابن عمر حديث «لا تمنعوا إماء الله المساجد». وهذا النوع إنما يكون فيه تخطئة الراوی وقد يظنه السامع ردا للنص، ولذا أنكر أبو هريرة علی ابن عباس، وابن عمر علی ابنه.

فهذه أنواع الاجتهاد علی ما حضرتنا الآن وهی كلها ثابتة من الصحابة والتابعين، ومع ذلك قال ابن حزم: "والله ما أفتی قط أحد من الصحابة باجتهاد رأيه إلا بعد أن يبحث عن السنة فتغيب عنه وهی عند غيره بلا شك" ولاشك أن هذا يمين كاذبة عفا الله عنه.

احتجاج ابن حزم بحجج تضره ولا تنفعه:

ثم احتج ابن حزم بما روى عن ابن عمر أنه كان إذا سئل عن أمر لم يبلغه فيه شىء قال: "إن شئتم أخبرتكم بالظن".

ولا حجة له فيه بل هو حجة لنا، لأنه يدل على جواز القول بالظن فى دين الله، وهو يبطل قول ابن حزم بعدم جوازه، ويبطل احتجاجه بقوله تعالى: ﴿إن الظن لا يغنى من الحق شيئا﴾.

واحتج أيضا بما روى عن ابن الزبير أنه قال: أنا والله لمع عثمان بن عفان ومعه رهط من أهل الشام منهم حبيب بن مسلمة الفهرى إذ قال عثمان وذكر له المتمتع بالعمرة إلى الحج أن: "أتموا الحج وخلصوه فى أشهر الحج، فلو أخرتم هذه العمرة حتى تزوروا هذا البيت زورتين كان أفضل، فإن الله قد أوسع فى الخير" فقال له على: "عمدت إلى سنة رسول الله ﷺ ورخصة ورخص الله للعباد بها فى كتابه، تضيق عليهم فيها وتنهى عنها وكانت لذى الحاجة ونئى الدار". ثم أهل بعمرة وحج معا، فأقبل عثمان على الناس فقال: "وهل نهيت عنها؟ إنى لم أنه عنها، إنما كان رأيا أشرت به، فمن شاء أخذه ومن شاء تركه".

ولا أدرى أى حجة له فيها؟ لأن هذا الأثر إنما يدل على اختلاف رأى على وعثمان فى تأخير العمرة من أشهر الحج وعدمه، وبيان عثمان أن رأيه ليس بحجة ملزمة كالنص، وهذا كله مسلم عند القائلين بجواز القول بالرأى، فماذا يضرهم هذا الأثر؟ وماذا يفيد لمنكريه؟.

واحتج أيضا بما روى عن ابن سيرين أنه قال: "لم يكن أحد بعد النبى ﷺ أهيب لما لا يعلم من أبى بكر، ولم يكن أحد أهيب لما لا يعلم بعد أبى بكر من عمر. وإن أبا بكر نزلت به قضية فلم يجد فى كتاب الله منها أصلا ولا فى السنة أثرا، فاجتهد رأيه ثم قال: "هذا رأيى فإن يكن صوابا فمن الله وإن يكن خطأ فمنى، وأستغفر الله تعالى".

ولا حجة له فيه، بل هو حجة عليه، لأن فيه جواز الاجتهاد بالرأى وهو لا يقول به.

واحتج أيضا بما روى عن أبى هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «تعمل هذه الأمة

برهة بكتاب الله، ثم يعمل برهة بسنة رسول الله ﷺ، ثم تعمل بعد ذلك بالرأى، فإذا عملوا بالرأى ضلوا».

ولا حجة له فيه أيضا، لأن ظاهر الحديث أن الأمة تعمل برهة بكتاب الله ولا تعمل بسنة رسول الله، وتعمل برهة بسنة رسول الله ولا تعمل بكتاب الله، وتعمل بعد ذلك بالرأى لا بكتاب الله ولا بسنة رسول الله، وهو فاسد كما لا يخفى. ولو صح لم يكن مضرا لنا، لأنا لا نقول بجواز العمل بالرأى مع ترك العمل بكتاب الله وسنة رسوله، لأن القياس إنما هو ما كان كاشفا عن معنى الكتاب والسنة لا ما كان مثبتا للأحكام برأسه.

واحتج أيضا بما روى عن عمر بن الخطاب أنه قال: "السنة ما سنه الله ورسوله ﷺ، لا تجعلوا خطأ الرأى سنة للأمة".

ولا حجة له فيه أيضا، لأنه ليس فيه نفى جواز الاجتهاد بالرأى وإنما فيه نفى جعل خطأ الرأى سنة للأمة، والاجتهاد وجعل خطأ الرأى سنة أمران متغايران، ونحن نقول بالأول دون الثانى.

واحتج أيضا بما روى عن الشعبى قال: أتى زيد بن ثابت قوم فسألوه عن أشياء، فأخبرهم بها فكتبوها، ثم قالوا: لو أخبرناه. قال: فأتوه فأخبروه، فقال: "أعذروا. لعل كل شيء حدثتكم خطأ إنما أجتهد لكم رأيى".

ولا حجة له فيه أيضا لأنه مثبت للاجتهاد بالرأى غير ناف له، وكونه محتملا للخطأ لا يضرنا فإنا نقول به ولا ننكره.

وقال ابن حزم: قيل لجابر بن زيد: "إنهم يكتبون ما يسمعون منك"، فقال: "إنا لله وإنا إاليه راجعون، يكتبون رأيا أرجع عنه غدا".

ولا حجة له فيه أيضا، لإنه مثبت للقول فى دين الله بالرأي والاجتهاد غير ناف له، وكونه محتملا للخطأ والرجوع عنه غير مضر كما عرفت. ثم احتمال الرجوع إن كان مانعا من الكتابة فهو مانع من الإسماع والإفتاء، فالعجب أنه يفتى ويسمع ويقول فى الكتابة ما قال. فلا حجة فيه لابن حزم. والعجب من ابن حزم أنه يحتج بأشياء لا تضر الخصم ولا تنفعه شيئا، وهذا من كمال جهله وسفاهة رأيه.

وقال ابن حزم: عن عمر بن عبد العزيز أنه كتب إلى الناس أنه "لا رأى لأحد مع سنة سنها رسول الله ﷺ".

وهذا لا يضرنا لأنا نعتقده ونقول به، ولا ينفعه لأن فيه نفى دفع السنة بالرأى وليس فيه نفى الاجتهاد والرأى مطلقا. وهذا هو معنى ما روى ابن حزم عن ربيعة أنه أفتى فى زوجة المفقود بأن لها نفقتها إلى أن يتبين هلاك زوجها ويقع ميراثها. ثم قال: "هذا رأينا، والسنة أملك". فلا حجة له فيه أيضا.

واحتج ابن حزم بما روى عن صالح بن مسلم أن الشعبى قال له فى مسألة من النكاح فسأله عنها فى حديث: "إن أخبرتك برأى فهل عليه؟".

ولا حجة له فيه أيضا لأن معناه إن أخبرتك برأى من عند نفسى من غير استناد إلى أصل شرعى فهل عليه؟ وليس فيه نفى الاجتهاد. وكيف يقول ذلك وهو مجتهد بنفسه ويرى آراء كما لا يخفى؟ وهو أعرف بابن مسعود وعلى وغيرهما من الصحابة الذين كانوا يفتون بالرأى والاجتهاد فيما لا نص فيه كما عرفت ذلك عنهم فيما سلف.

واحتج ابن حزم أيضا بما روى عن الوليد بن فريد: سمعت الأوزاعى يقول: "عليك بآثار من سلف وإن رفضك الناس، وإياك وآراء الرجال وإن زخرفوا لك القول".

ولا حجة له فيه أيضا، لأن فيه دعوة إلى تقليد السلف وترك آراء المخالفين للسلف المزخرفين لأقوالهم بالنصوص، وأقوال الصحابة والتابعين وغيرهم كابن حزم وحزبه فى إنكار الاجتهاد والرأى والتقليد، وتحريف النصوص إلى غير ذلك من البدع، عصمنا الله منها.

وقال ابن حزم: قيل لأيوب السختيانى: "ما لك لا تنظر فى الرأى؟ فقال أيوب: قيل للحماد: ما لك لا تنظر فى الرأى؟ فقال: أكره مفنع الباطل".

ولا حجة له فيه أيضا، لأن المراد من الرأى فى كلامه هو الرأى الباطل كآراء المبتدعين فى إنكار الرأى وغيره، والغلاة فى اتباع الرأى والهوى، دون رأى المجتهدين الذين هم متوسطون بينهم لا ينكرون الرأى كإنكار ابن حزم وحزبه ولا يجعلونه أساسا للدين كملاحدة أهل زماننا من مقلدة يورب.

وقال ابن حزم: قال الربيع بن خيثم: "إياكم أن يقول الرجل لشىء: إن الله حرم

هذا أو نهى عنه فيقول الله عز وجل: كذبت لم أحرمه ولم أنه عنه، أو يقول: إن الله أحل هذا وأمر به فيقول الله عز وجل: كذبت لم أحل ولم آمر به".

ولا حجة له فيه لأن فيه نفيا للقطع بالتحليل والتحريم فيما لا قطع فيه كالاجتهاديات وليس فيه نفى للاجتهاد، لأن المجتهد لا يغرم بما يحكم بل يقول: أظن وأرى أن الله حرم هذا أو أحل هذا. وحينئذ لا يقول الله تعالى: "كذبت" كما لا يخفى.

وقال ابن حزم: قال الشافعى: "مثل الذى ينظر فى الرأى ثم يتوب منه مثل المجنون الذى قد عولج حتى برأ فأغفل ما يكون قد هاج به".

ولا حجة له فيه، لأنا نعلم علما ضروريا أن الشافعى لم يرد من الرأى ما يعم كل رأى حتى رأى المجتهدين كما زعمه ابن حزم، لأن الشافعى لم يكن من حزب ابن حزم بل كان من المجتهدين الذين يرون ويفتون بالرأى ويقيسون. فظهر أن ما أراده ابن حزم باطل قطعا وتحريف لكلام الشافعى.

وقال ابن حزم أيضا: قال أحمد بن حنبل: "لا تكاد ترى أحدا نظر فى هذا الرأى إلا وفى قلبه وغل".

ولا حجة له فيها أيضا كما عرفت، لأن أحمد بن حنبل ممن كان يفتى بالرأى والاجتهاد فلا يكون فى كلامه نفى للاجتهاد والرأى على الإطلاق، كما زعمه ابن حزم.

وقال أيضا: قال أحمد: "رأى الشافعى، ورأى مالك، ورأى أبى حنيفة كله رأى، وهو عندى سواء، وإنما الحجة للآثار".

وهذا لا حجة له فيه أيضا، لأنا نقول: إن أحمد كان من المجتهدين وليس رأى مجتهد حجة على الآخر عندنا، فالإمام أحمد صادق فيما قال ولكنه لا يضرنا ولا ينفعه، لأنه ليس فيه نفى جواز الاجتهاد والقول بالرأى الذى هو مدعى ابن حزم.

وقال ابن حزم أيضا: قال سحنون: "ما أدرى ما هذا الرأى سفكت به الدماء واستحلت به الفروج واستحقت به الحقوق؟ غير أنا رأيناه (أى مالكا) رجلا صالحا فقلدناه".

كان سحنون يرى عدم جواز الإفتاء بالرأى فما المعنى لتقليد من يفتى به؟ وما

المعنى بجعله رجلا صالحا؟ فظهر أنه ليس معناه ما فهم ابن حزم بل معناه أن الرأى نفسه ليس مما يسفك به الدماء ويستحل به الفروج ويستحق به الحقوق، نعم! إذا كان مأخوذا من الشريعة كرأى مالك فهو مما يسفك به الدماء ويستحل به الفروج ويستحق به الحقوق، ولذا قلدناه، لأنا علمناه رجلا صالحا لا يقول بالباطل. وظهر منه أن ما فهم ابن حزم منه ناش من سوء فهمه وغباوة ذهنه. أولم يدر أن آخر كلامه يدل على بطلان ما فهم من أوله؟.

وقال ابن حزم: كان يحيى بن يحيى يأتى ابن وهب فيقول له: "من أين؟" فيقول له: "من عند ابن القاسم"، فيقول له: "اتق الله، فإن أكثر هذه المسائل رأى".

ولا حجة له فيه لأنه ليس فيه عدم جواز الإفتاء بالرأى بل غايته الأمر بالاحتياط فى الأخذ بالمسائل الاجتهادية والعمل بها. ومن ينكر ذلك ممن يكون أهلا له؟

وقال ابن حزم أيضا: قال أبو سلمة بن عبد الرحمن للحسن البصرى: "بلغنى أنك تفتى برأيك، فلا تفت برأيك إلا أن يكون سنة عن رسول الله ﷺ، أو كتابا منزلا".

ولا حجة له فيه أيضا لأن نهى أبى سلمة الحسن عن الإفتاء بالرأى لا يدل على عدم جوازه، لأن مبناه هو الاحتياط والتورع، ألا ترى أن ابن مسعود امتنع من الإفتاء بالرأى فى المفوضة تورعا وقال: "ما سئلت عن شيء مذ فارقت رسول الله ﷺ أشد على من هذه، فأتوا غيرى". فاختلفوا إليه فيها شهرا ثم قالوا له فى آخر ذلك: "من نسأل إن لم نسألك وأنت أخية أصحاب رسول الله ﷺ بهذا البلد ولا نجد غيرك؟" ثم أفتى بالرأى وقال: "سأقول فيها بجهد رأيى، فإن كان صوابا فمن الله وإن كان خطأ فمنى ومن الشيطان والله ورسوله برئ" فذكر الحديث. رواه ابن حزم نفسه. فدل ذلك على أن ابن مسعود لم يكن يحرم الإفتاء بالرأى وإنما كان يتورع منه احتياطا لنفسه، فهكذا ما أشار به أبو سلمة على الحسن يكون مبنيا على التورع للاحتياط دون التحريم.

وقال ابن حزم: قال الشعبى: "ما جاءكم به هؤلاء من أصحاب رسول الله ﷺ فخذوا به، وما كان من رأيهم فاطرحوه فى الحش".

ولا حجة له فيه، بل هو حجة عليه لأنك قد عرفت أن أصحاب محمد ﷺ كانوا يفتون بالرأي، والشعبي أمر بالأخذ لما جاء به الناس عنهم، فقد أجاز الافتاء بالرأي.

وأما قوله: "ما كان من رأيهم فاطرحوه فى الحش" فليس لأنه لا يجوز الإفتاء بالرأى

بل لأنه لم يرهم أهلا للاجتهاد والرأى، أو معناه أنه إذا كان رأيهم مخالفا لأصحاب رسول الله ﷺ فاطرحوه فى الحش، فلا حجة له فيه.

وقال ابن حزم: قال شقيق بن سلمة: "إياك ومجالسة من يقول: "أ رأيت". وقد روى عن الشعبى أنه قال: "قد ترك هؤلاء الأرأيتيون المسجد أبغض إلى من كناسة أهلى".

ولا حجة له فيه أيضا، لأنه لا دليل فى شىء منها على عدم جواز الإفتاء بالرأى مطلقا وإنما فيه ذم من يجعل الرأى أصلا مستقلا للأحكام بحيث يرد به السنة، لأنه روى عن عثمان بن صالح يقول: جاء رجل إلى مالك فسأله عن مسألة. فقال له: "قال رسول الله ﷺ كذا"، فقال الرجل: "أ رأيت" فقال مالك: ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم﴾. رواه ابن حزم نفسه. فهذا يفسر كلام شقيق والشعبى فى ذم القائلين: "أ رأيت"، ويفسره أيضا ما روى ابن حزم عن ابن شهاب أنه قال: "دعوا السنة تمضى، لا تعرضوا لها بالرأى"، لأنه يدل أنه كان هناك قوم يعارضون النصوص بالرأى كما هو حال مقلدة يورب فى زماننا، فهم الذين ذمهم الأئمة، وهم الذين يقال لهم: "الأرأيتيون".

وقال ابن حزم: قال أبان: "وكان أبى قد أجمع على ترك الفتيا بالرأى، وأحب الفتيا بما روى من الحديث، فأعجلته المنية من ذلك".

ولا حجة له فيه لأن ما رواه أبان عن أبيه إنما كان على وجه الاحتياط دون التحريم، ولو كان بنائه على التحريم لتاب منه على الفور من غير تأخير ولم يكن لقوله: "فأعجلته المنية عن ذلك" وجه.

وقال ابن حزم: قال عروة بن الزبير: "ما زال أمر بنى إسرائيل معتدلا حتى نشأ فيهم المولدون أبناء سبايا الأمم، فأخذوا فيهم بالرأى، فأضلوهم".

ولا حجة له فيه أيضا لأن المراد من الرأى فيه هو الرأى المذموم لا المحمود، لأن الرأى المحمود هو رأى المجتهدين ثابت من الصحابة والتابعين، بل هو ثابت من رسول الله ﷺ، فلا يكون مرادا لعروة.

وقال ابن حزم: إن رجلا سأل سالم بن عبد الله بن عمر عن شىء فقال: "لم أسمع فى هذا شيئا". فقال له الرجل: "فأخبرنى -أضحك الله- برأيك". قال: "لا"، ثم عاد

عليه فقال: "إنى أرضى برأيك" . فقال له سالم: "إنى لعلى إن أخبرتك برأيى ثم تذهب فأرى بعد ذلك رأيا غيره فلا أجدك" . وليس فيه شيء يدل على نفى الاجتهاد بالرأى وإنما يدل على الاحتياط فى الفتيا، ولا ننكر، فلا حجة له فيه.

وقال ابن حزم: قال سفيان بن عيينة: "ما زال أمر الناس معتدلا حتى غير ذلك أبو حنيفة بالكوفة، والليثى بالبصرة، وربيعة بالمدينة" . ثم قال ابن حزم: هؤلاء النفر غفر الله لنا ولهم أول من فتح باب الرأى وعول عليه وأغرض بالقياس على حديث رسول الله ﷺ، وتلك زلة عالم ودهلة فاضل. سمح الله للجميع بمنه، آمين.

ولا حجة له فيه لأن ما قاله ابن عيينة رأى عنه، ورأيه ليس بحجة لا تحقيقا ولا إلزاما. أما التحقيق فلأنه اجتهاد منه والمجتهد يخطئ ويصيب ولما نظرنا فى رأيه هذا وجدناه فاسدا، لأنا لم نجد من أبى حنيفة ما يغير الدين عن اعتداله: بل علمنا أنه علم ما لم يعلمه هؤلاء القاصرون. والناس أعداء لما جهلوا. وأما الإلزام فلأنا لم نلتزم صحة رأى ابن عيينة.

وأما ما قال ابن حزم: إن هؤلاء النفر أول من فتح باب الرأى، فكذب مفترى عفا الله عنه: فإن أول من فتح هذا الباب هو رسول الله ﷺ حين قضى فى أسارى البدر برأيه ورأى أصحابه، وأقر اجتهاد أصحابه فى قوله: «صلوا فى بنى قريظة» وحين صلى على عبد الله بن أبى المنافق باجتهاده إلى غير ذلك مما يطول شرحها.

ثم أول من فتح هذا الباب خليفة رسول الله ﷺ حين قال: «أقول فى الكلالة برأيى" ثم اقتفاه عمر، وعثمان، وعلى، وابن مسعود، وابن عباس، وسائر الصحابة، كما أسلفنا لك الآثار منهم، ثم تبعهم التابعون. فكيف يصح قول ابن حزم بأن أول من فتح هذا الباب أبو حنيفة وغبره؟ وهل هذا إلا قلة فهم وضعف بصيرة منه؟ عفا الله عنا وعنه.

ثم قال ابن حزم: قال مالك: "إياكم وأصحاب الرأى فإنهم أعداء السنن" . ولا حجة له فيه لأنه لم يعن به المجتهدين، لأن نفسه كان منهم. فإنما عنى به الذين يجعلون آرائهم أسوة فى الدين ويقبلون منه ما يوافق رأيهم ويردون ما يخالفه كأهل زماننا من مقلدة يورب، لأنهم هم أعداء السنن، لا المجتهدون الذين يجتهدون للوقوف على مراد الشارع واتباعه فإنهم ليسوا بأعداء للسنن بل أحبائها وأوليائها، جعلنا الله منهم.

وقال أيضا: قال مالك: "إنما أنا بشر أخطئ وأصيب، فانظروا فى رأيى، فكلّ ما وافق الكتاب والسنة فخذوا به وما لم يوافق الكتاب والسنة فاتركوه".

ولا حجة له فيه بل هو حجة عليه لأنه يدل على أن مالكا كان يقول بالرأى ويجوزه. وأما قوله: "إنما أنا بشر إلخ". فهذا هو قول كل مجتهد بل كل مسلم لأنه لا يقول أحد: إن رأيه هو المأخوذ فى الدين حتى يترك به كتاب الله وسنة رسوله، لأن هذا كفر بواح، أعاذنا الله منه وكل مسلم، وإنما يقولون: إن رأينا هذا رأى وظن فاقبلوا منه ما وافق الكتاب والسنة واتركوا منه ما خالفهما. ولكن هذا ليس بأمر لكل أحد ممن لا يعرف الكتاب والسنة، لأن من لا يعرفهما كيف يعرف الموافقة والمخالفة حتى يأخذ بعضه ويترك بعضه؟ بل هو أمر لمن يعرفهما وهم المجتهدون، لا من هو كمثل ابن حزم وابن القيم ونظرائهم من القاصرين الذين هم للسنن كالصيادلة للأدوية الذين يجمعون كل دواء ولا يعرفون كيف يستعملون وأين يستعملونه، فضلا عن أهل زماننا من الجهال المدعين للاجتهاد مع ذم الاجتهاد القائلين بآرائهم مع ذم الرأى المقلدين للقاصرين مع تحريم التقليد.

وقال أيضا: عن مالك أنه كان يكثر أن يقول: "إن نظن إلا ظنا وما نحن بمستيقنين".

ولا حجة فيه له بل هو حجة عليه، لأنه يدل على أنه كان يقول بالظن ويراه حجة فى حق نفسه وغيره ولم يكن يراه مخالفا للدين كما يزعمه ابن حزم وأمثاله. وهذا هو حال كل مجتهد يرى رأيا ويظن ظنا، ولكن فرق ما بين ظنهم وظن الجهال، لأن ظنهم كظن من قال فيه القائل:

الألمعى الذى يظن بك الظن   كان قـــد رأى وقد سمعا

وظن الجهال كظن من حكى عنهم الله تعالى قولهم: ﴿إن نظن إلا ظنا وما نحن بمستيقنين﴾.

وقال ابن حزم أيضا: قال قعنبى: دخلت على مالك بن أنس فى مرضه الذى مات فسلمت ثم جلست، فرأيته يبكى فقلت: "أبا عبد الله! ما الذى يبكيك؟" فقال لى: "يا ابن قعنب! وما لى لا أبكى؟ ومن أحق بالبكاء منى؟ والله لوددت أنى ضربت بكل

مسألة أفتيت فيها برأى سوطا سوطا، وقد كانت لى السعة فيما قد سبقت إليه، وليتنى لم أفت بالرأى" أو كما قال. ولا حجة له فيه لأن بكائه نظير بكاء عمر فى مرض الذى مات فيه، وقوله لابن قعنب كقوله لابن عباس. ولكن من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور. رزقنا الله هذا البكاء وهذه الندامة بمنه وفضله وكل مسلم. ولو رزق الله هذا البكاء وهذه الندامة ابن حزم على تسويده الأوراق فى ذم العلماء، وطعنه الفقهاء بكل سوء، وقوله بالرأى الفاسد لفاز فوزا عظيما. عفا الله عنا وعنه.

تحقيق اجتهاده ﷺ
في قوله تعالى: ﴿استغفر لهم أو لا تستغفر لهم﴾

وقال ابن وهب: قال لى مالك: "كان رسول الله ﷺ إمام المسلمين وسيد العالمين ويسأل عن الشىء فلا يجيب حتى يأتيه الوحى من السماء اهـ".

قلت: نعم! ولكن قد كان يجتهد ويفتى بالرأى قبل أن يأتيه الوحى كما فعل فى أسارى بدر، وقد كان يجتهد بعد أن يأتيه الوحى كما اجتهد فى قوله تعالى: ﴿استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم﴾.

وتحقيق اجتهاده فيه أنه ﷺ فهم من قوله: ﴿استغفر لهم أو لا تستغفر لهم﴾ أن الله تعالى ما نهانى عن الاستغفار لهم بل أفاد بهذا القول عدم كون الاستغفار مفيدا لهم، وإذا كان الأمر كذلك فأنا أستغفر له لأنه لا يضرنى لعدم النهى عنه. بقى أنه ينفعه أم لا؟ فالظاهر أنه لا ينفعه إلا أن النفع محتمل فى الجملة ولو بعيد غاية البعد، لأن سياق الكلام ظاهر فى عدم النفع ولكن ليس بنص فيه، لأن قوله تعالى: ﴿استغفر لهم أو لا تستغفر لهم﴾ وإن كان ظاهرا فى عدم نفع مطلق الاستغفار إلا أن قوله: ﴿إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم﴾ وقع بيانا له. وعدد السبعين وإن كان ظاهرا فى التكثير باعتبار السياق والعرف إلا أنه ليس بنص فيه بل يحتمل مرتبة معينة من العدد باعتبار أصل الوضع، فلا أقول: إن المراد ههنا هو المرتبة بل أقول: الظاهر هو التكثير، ولكن لما كان

المرتبة محتملة أختار الزيادة على السبعين بناء على هذا الاحتمال، فإن نفعه فبها وإلا فلا يضرنى، لأنه لم ينهنى عن الاستغفار بل جعل الأمر إلى فيه حيث قال: ﴿استغفر لهم أو لا تستغفر لهم﴾، هذا هو حقيقة اجتهاده ﷺ.

فلا يرد عليه أنه كيف فهم من قوله تعالى أنه ينفعه الزيادة على السبعين مع أن السبعين ههنا للتكثير بحسب فحوى الكلام دون المرتبة المعينة؟ وجه الاندفاع أنه لم يفهم منه المرتبة وإنما فهم منه التكثير. لكن لما لم يكن لفظ السبعين نصا فى التكثير، بل ظاهرا فيه بحسب الفحوى فقط احتمل المرتبة أيضا ولو احتمالا بعيدا، فاختار ذلك الاحتمال البعيد للعمل لانتفاء الضرر واحتمال النفع ولو بعيدا.

وحاصل اجتهاده أنه فهم من الآية إباحة الاستغفار لهم. وخالفه فى ذلك عمر وفهم منها النهى عن الاستغفار ومنع النبى ﷺ من الصلاة على عبد الله بن أبى، ولم ينكر النبى ﷺ ذلك منه ولكن لم يرجع من اجتهاده وأقرهما الله تعالى على اجتهادهما حيث لم يعاتب واحدا منهما، ولا بين المخطئ من المصيب.

وبه تبين أن النبى ﷺ قد كان يجتهد فى تأويل النص ويخالفه أصحابه فى تأويله، ولا ينكره عليهم رسول الله ﷺ، ويقرهم الله تعالى عليه، لأن الله تعالى لم ينكره فى هذه القصة على أحد بين الفريقين لا على رسول الله ﷺ ولا على عمر، بل أنزل قوله تعالى: ﴿لا تصل على أحد منهم مات أبدا، ولا تقم على قبره﴾ وهو يحتمل أن يكون نسخا لتخييره السابق، ويحتمل أن يكون بيانا لقوله: ﴿استغفر لهم أو لا تستغفر لهم﴾ إنه لم يكن للتخيير، بل للنهى عن الاستغفار على وجه الكناية.

ونظير هذا الاجتهاد هو اجتهاد الصحابة فى قوله: «صلوا فى بنى قريظة» حيث لم ينكر على أحد من الفريقين حتى لم يتبين المخطئ من المصيب. فهذا هو حال الاجتهاد فى زمان نزول الوحى وكون رسول ﷺ فيهم، فما ظنك بزمان انقطع فيه الوحى؟ وبه يظهر تعنت هؤلاء المتعنتين فى إنكارهم على الاجتهاد والمجتهدين، فإن الله تعالى يسامح عن المجتهدين حتى لا يبين المخطئ من المصيب، ورسوله يسامح عنهم كذلك، وهؤلاء لايسامحون منهم ولا يعفون ومع ذلك يدعون أنهم يتبعون الوحى دون الرأى. نعوذ بالله من الخذلان، اللهم أرنا الحق حقا والباطل باطلا.

وبه يبطل ما قال ابن حزم على وجه التفريع على قوله مالك: أ فيحل لأحد صح هذا عنده عن النبى ﷺ الذى عنه أخذنا وبينا ثم يفتى بعد ذلك بغير ما آتاه به الوحى ويستعمل الرأى والقياس؟ معاذ الله من ذلك. لأن فيه تعريضا على مالك حيث يروى عن النبى ﷺ ما روى ثم يستعمل الرأى والقياس. وهذا التعريض باطل، لأن النبى ﷺ كان ينتظر الوحى فيما لم يكن للقياس والاجتهاد مدخل ويستعمل الرأى والاجتهاد بعد نزول الوحى كما عرفت، ومالك إنما يستعمل الرأى والقياس بعد نزول الوحى وفيما للرأى فيه مساغ، فبطل التعريض، واندفع التدافع من قول مالك وفعله، وظهر سخافة رأى ابن حزم وبلادة ذهنه.

وروى ابن حزم عن سعيد بن عبد العزيز قال: كان إذا سئل لا يجيب حتى يقول: "لا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم، هذا رأيى والرأي يخطئ ويصيب".

لا حجة له فيه بل هو حجة عليه لأن هذا هو الذى نقول به، لا ما يقول هو، والعجب من انتكاس عقله وفهمه أنه يزعم ما يضره نافعا له، ويصول على خصمه بسلاح يعود إليه ويهلكه، نعوذ بالله منه.

وقال ابن حزم: ذكر الطحاوى عن أبى حنيفة أنه قال: "علمنا هذا رأى، فمن أتانا بخير منه قبلناه".

قلت: هو كما قال ﷺ، وبه يقول أصحابه ومقلدوه، وبه يقول كل مسلم إلا أنا نقول: إن أمر التخيير ليس إلى الذين لا يعلمون من المقلدين والمحدثين، بل هو إلى الإمام نفسه أو إلى من هو مثله، لأنه كان يعرف الصحيح من السقيم، والغث من السمين. فأى حجة له فى هذا القول فى إبطال الرأى؟.

وقال ابن حزم: قال مالك بن أنس: "من أحدث فى هذه الأمة اليوم شيئا لم يكن عليه سلفها فقد زعم أن رسول الله ﷺ خان الرسالة، لأن الله تعالى يقول: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ فما لم يكن يومئذ دينا لا يكون اليوم دينا".

قلت: لا حجة له فيه بل هو حجة عليه لأن فيه إنكارا على الابتداع دون الاجتهاد، والاجتهاد كان جاريا فى عهد رسول الله ﷺ حتى كان هو نفسه يجتهد وكان أصحابه

يجتهدون ويقرهم عليه، ثم كان جاريا بعده فى الصحابة لا ينكره منكر، ثم بعدهم فى التابعين إلى أن وصل النوبة إلى فرقة مبتدعة من أهل الظاهر فابتدعوا بدعات شنيعة فى الإسلام كإنكار الاجتهاد والرأى والاستنباط والقياس والتقليد إلى غير ذلك. وكان كل ذلك رأيا منهم فاسدا. فهم قروا إلى ما فروا عنه بل إلى الأسوء منه، لأنهم ينكرون على الرأى الصحيح بالرأى الفاسد بل الباطل. فكان الرأى والاجتهاد أمرا مجمعا عليه عند أهل الإسلام، لأن أهل الظاهر ليسوا من أهل الإجماع، وإن كانوا فهم متفقون مع الجمهور فعلا، وإن خالفوهم قولا.

وروى ابن حزم عن عبد الله بن أحمد بن حنبل قال: سألت أبى عن الرجل يكون فى بلد لا يجد فيه إلا صاحب حديث لا يعرف صحيحه من سقيمه وأصحاب الرأى، فنزل النازلة، من يسأل؟ فقال أبى: "يسأل صاحب الحديث، ولا يسأل صاحب الرأى. ضعيف الحديث أقوى من رأى أبى حنيفة".

قلت: لا حجة له فيه لأن معناه أن كل حديث ضعيف أقوى من كل رأى أبى حنيفة، فهذا رأى من أحمد ولا حجة فى رأيه، ثم هو فاسد من جهة الدليل، لأن رأى أبى حنيفة قد يكون مأخوذا من الأدلة القطعية، أو الأحاديث المشهورة، أو أخبار الآحاد الثابتة الصحيحة، أو غير ذلك، فإذا عارضه حديث ضعيف يضمحل فى جنبه ولا يقوى على دفعه، لضعف سنده لسبب من الأسباب ككون الراوى سيء الحفظ أو سيء الفهم أو غير ذلك. أو لم يدر أن عمر رد خبر فاطمة بنت قيس باجتهاده، ورد ابن عباس خبر أبى هريرة باجتهاده؟ فهذا رأى من أحمد لا يصح على الإطلاق، فينبغى أن يحمل ما حملناه عليه.

ثم قال ابن حزم: صدق أحمد لأن من أخذ بما بلغه عن رسول الله ﷺ ولا يدرى ضعفه فقد أجر يقينا على قصده إلى طاعة رسول الله ﷺ كما أمره الله، وأما من أخذ برأى أبى حنيفة أو رأى مالك أو غيرهما فقد أخذ بما لم يأمره الله قط بالأخذ به، وهذه معصية لا طاعة.

وهذا باطل لا يقول به إلا جاهل، لأن الله لم يأمرنا بسؤال أهل العلم إلا لتصديقهم بما يخبروننا به والعمل بمقتضاه، ولم يأمرنا بقبول خبر كل حاطب ليل لا يميز بين

الصحيح والسقيم، فالاعتماد على خبر هذا الجاهل كيف يكون طاعة؟ والاعتماد على فتوى العالم الموثوق به فى العلم والاجتهاد كيف يكون معصية؟ نعوذ بالله من هذا الانتقاص للفهم. فهذه حججهم من جهة النقل، وقد عرفت حالها.

الحجج العقلية على إبطال الاجتهاد، والجواب عنها

ثم أقام ابن حزم الحجة من جهة العقل وقال: يقال لمن قضى بالرأى فى الدين فحلل به وحرم وأوجب: أخبرنا عن قولك بالرأى، أ عنك هو أم عن الله ورسوله؟ فإن قلت بالثانى كنت كاذبا عليهما لأنك تقول عنهما ما لم يقله الله ولا نبيه، وإن قلت ذلك عن نفسك فقد صرت محللا ومحرما وشارعا، وفيه ما فيه. وأيضا فإنك تصير قاضيا على البارى ومتحكما عليه أن تلزم فى دينه الذى لم يشرعه سواه أحكاما تشرعها أنت. وفى هذا البرهان كفاية.

والجواب عنه: أن هذه الحجة بعينها فعكسها عليك، فنقول: قولك: "إن الرأى باطل" أ قلت هذا من عند نفسك أم قلته عن الله ورسوله؟ على الثانى أنت مفتر عليهما، وعلى الأول تصير شارعا للدين وقاضيا على الله ومتحكما عليه. فما هو جوابك فهو جوابنا. والحل أنا نقول: إنا نخبر بذلك عن الله ورسوله بالنظر إلى الدليل مقرين بأنه يحتمل أن نكون أخطأنا فى الاستدلال.

والحاصل: أنا نقول: إن هذا حكم الله ورسوله عندنا، وفى ظننا، واجتهادنا. وهذا خبر مطابق للواقع لا افتراء فيه ولا كذب، فانحل الإشكال، واندفع الشبهة. ونسأله أن قولك بالاستصحاب فى مسائل كثيرة أعنك هو أم عن الله ورسوله؟ فإن قلت بالثانى كنت كاذبا عليهما لأنك تقول عنهما ما لم يقله الله ورسوله، وإن قلت ذلك عن نفسك فقد صرت محللا ومحرما وشارعا، وفيه ما فيه.

وقال ابن حزم أيضا: إن الصحابة لم يفتوا برأيهم على سبيل الإلزام ولا على أنه حق، لكن على أنه ظن يستغفرون الله منه، أو على سبيل صلح بين الخصمين. فلا يحل

لمسلم أن يحتج بشىء أتى عنهم على هذا السبيل.

وهو باطل أيضا، لأنه سلم أن الصحابة كانوا يفتون بالرأى، والإفتاء ليس إلا الإخبار عن حكم الشرع، فثبت أنهم كانوا يخبرون عن حكم الشرع بالرأى والظن، ولا يرون هذا الحكم باطلا وموجبا للمعصية، إذ لو كانوا يرونه باطلا وموجبا للإثم لم يخبروا عليه. واستغفارهم لم يكن من جهة أن الإفتاء بالرأى باطل بل لأنه يحتمل أن يكونوا أخطأوا فى الحكم، فلا يضرنا هذا الاستغفار. ثم هذا الاستغفار لم يكن منهم دائما بل كان أحيانا عند عدم انشراح الصدر بالحكم، وأما عند الانشراح فلا يستغفرون بل كانوا يردون أصح الروايات عن النبى ﷺ اعتمادا على أن الراوى أخطأ فى الرواية كما رد عمر حديث فاطمة بنت قيس، ورد ابن عباس حديث أبى هريرة إلى غير ذلك.

وأما قوله: "إنهم لم يكونوا يفتون على سبيل الإلزام".

فهذا باطل لأنهم كانوا يفتون بالاجتهاد وهو إلزام، وأما عدم الإلزام فى غير القضاء فلم يكن لأنه ليس أمرا شرعيا، بل لأن الاجتهادات فيها سعة بأن يأخذ المستفتى بأى قول مال إليه قلبه وانشرح له صدره، كما فى أخبار الآحاد، فإن أحدا يرجح حديثا والآخر يرجح غيره، فينبغى أن لا يكون خبر الواحد حجة لأنه غير ملزم، وهو باطل.

وأما قوله: "إنه لم يكونوا يفتون على أنه الحق".

فهو باطل لأنه إن لم يكونوا يفتون على أنه الحق يلزم أن يكونوا يفتون على أنه الباطل وهو باطل. فإن قال: معناه أنهم لم يكونوا يفتون على أنه اليقين بل على أنه ظن. قلنا: هذا لا يضرنا لأنهم إما أن يكونوا يرون هذا الظن كافيا فى الاعتقاد بأنه حكم شرعى أولا، على الأول ثبت المطلوب، وعلى الثانى يلزم نسبة الحكم إلى الشارع من غير أصل تعمدا وهو باطل.

وما قال: "إنهم كانوا يفتون على سبيل الصلح" فمجرد دعوى لا دليل عليه، وقول بالرأى المجرد، ثم هو لا يتمشى فى كل فتاواهم. ثم الصلح لا يحتاج إلى الإفتاء والاستفتاء لأن الاستفتاء إنما يكون استخبارا عن حكم الشرعى والإفتاء يكون إخبارا عنه، والصلح ليس كذلك، فهذا التأويل فاسد.

وقال ابن حزم أيضا: لا سبيل لهم إلى أن يأتوا برواية عن صاحب يثبت فيها التصويب للفتيا بالرأى، فإن وجد يوما ما فتيا عن أحد برأى فلابد من أن يوجد عنه التبرى من ذلك. ثم ذكر أثر ابن مسعود فى مسألة المفوضة.

وهذا باطل لأنه إن أراد أنه لا يثبت عن أحد تجويز الفتيا بالرأى، فأثر ابن مسعود وغيره يرد عليه، لأنهم إن لم يثبت عن الصحابة تصويب ما أفتى به فهذا أيضا باطل، لأنه إن كانوا يرونه باطلا لم يجترؤا على الإفتاء به. وإن قال: إنه لم يثبت عنهم ادعاء أن ما أفتى به هو الصواب دون غيره، فهو لا يضرنا، لأنا نقول به، ونقول: إنه لا يجوز للمجتهد أن يقطع بصحة ما أفتى به من جهة الرأى والظن قطعا بحيث يجعل خلافه باطلا قطعا، لأن المجتهد فى مسألة فهو يعامل به معاملة القطع فى الإصرار عليه كما أصر عمر فى مسألة جمع القرآن، ورد حديث فاطمة بنت قيس. وله نظائر أيضا.

فثبت من هذا التفصيل والتحقيق أن الرأى ليس بمحمود كله كما هو ليس بمذموم كله، بل بعضه محمود ومطلوب شرعا، وبعضه مذموم ومتروك شرعا. وقول ابن حزم: "إنه مذموم كله" باطل محض.

فائدة في تحقيق الاستحسان والاستنباط والرأى

ثم اعلم أنه قال ابن حزم: الاستحسان، والاستنباط، والرأى كلها ألفاظ واقعة على معنى واحد لا فرق بين شيء من المراد بها وإن اختلفت الألفاظ،.

وهو الحكم بما رآه الحاكم أصلح فى العاقبة وفى الحال، وهذا هو الاستحسان لما رآه برأيه من ذلك وهو استخراج ذلك الحكم الذى رآه. وقال أيضا: الاستحسان قال به المالكية والحنفية، وأنكره الشافعية والطحاوى من الحنفية.

ثم قال: الاستنباط هو استخراج الحكم من لفظ هو خلاف لذلك الحكم، لأن الاستنباط عند قائليه هو القياس، وحقيقة القياس عندهم هو استخراج الحكم من لفظ هو خلاف لذلك الحكم اهـ.

وهذه أقوال متناقضة، لأنه ادعى أولا أن الاستحسان عين الاستنباط والرأى، ثم نقل اختلاف أهل الرأى والقياس فيه. وهذا يدل على أن الاستحسان عندهم غيرهما. وهل هذا إلا تهافت. ثم ما قال فى الاستنباط أنه القياس باطل لأن القياس عند قائليه أخص من الاستنباط، لأن الاستنباط هو إخراج الحكم من دليل شرعى على وجه يكون فيه دقة وخفاء. وهو قد يكون بطريق القياس، وقد يكون بغيره. وما قال ابن حزم فى موضع آخر: إن الاستنباط المتنازع فيه بيننا وبينهم هو إخراج حكم فى شرع الدين ليس له نص فى قرآن ولا سنة اهـ. باطل أيضا، لأن الاستنباط لا يكون إلا من يأخذ، والمأخوذ هو الكتاب والسنة. فكيف يكون الاستنباط من غير نص؟ وكيف يكون الاستنباط الذى ذكره متنازعا فيه بيننا وبينه؟

والحاصل: أن ابن حزم إنما يتكلم فى هذه المباحث من غير بصيرة ولا تحرير لمحل النزاع، فيغلط ويغالط، والحق أن الاستحسان هو عد شىء حسنا لكونه منصوصا أو مأثورا عليه، لأنهم كثيرا ما يقولون: كان القياس فى هذه المسألة كذا ولكنا استحسنا خلافه بالنص، أو بالأثر، أو لكونه مقتضى لقياس دون مخالف للقياس الجلى، أو لكونه مدلولا لأصل شرعى بوجه أدق لا يتبادر إليه ذهن بعض الخواص فضلا عن العوام. ونظيره جمع القرآن استحسنه عمر وأنكره أبو بكر فى أول الوهلة لظنه بدعة قبيحة حتى شرح الله صدر أبى بكر لما شرح له صدر عمر. فالاستحسان لا يكون إلا بدليل شرعى، ولا يكون بمجرد رأى أحد من الناس فمن أنكره فإنكاره ناش من عدم الاطلاع على حقيقته.

والاستنباط إخراج حكم من دليل شرعى بوجه من وجوه الدلالة، كما استنبط رسول الله ﷺ من قوله: ﴿استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم﴾ جواز الاستغفار للمنافقين والصلاة عليهم، واستنبط منه عمر عدم الجواز، والآية تحتمل هذا وهذا، وليس بنص فى شىء منهما، وأقر الله كل فريق على استنباطه. واستنبط بعض الصحابة من قوله ﷺ: «صلوا العصر فى بنى قريظة» عدم جواز الصلاة فى الطريق وإن خرج الوقت، وخالفهم آخرون وقالوا: ليس فيه عدم جواز الصلاة فى الطريق وإنما فيه الحث على سرعة السير فقط، ومعناه أسرعوا وجدوا فى السير حتى تبلغوا قريظة فى وقت العصر. وأقر النبى ﷺ كلا الفريقين على فهمه ولم يبين المخطئ

من المصيب. فثبت أن الاستنباط أيضا أمر شرعى كالاستحسان. ومنه يعلم أن خطأ المجتهد ليس بما يجب التنبيه عليه على الإطلاق، نعم! يجب التنبيه إذا كان من قبيل زلة العالم.

والرأى هو الرؤية القلبية، وهو الذى أشار إليه أمير المؤمنين على بن أبى طالب كرم الله وجهه بقوله: "إلا فيما أوتيه الرجل فى القرآن". فثبت أن الاستحسان والاستنباط والرأى كلها أمور متباينة المفهوم والمصداق، وزعم ابن حزم أن كلها شىء واحد ناش من عدم الفهم. وثبت أيضا أن كل هذه الأمور أمور شرعية، ومن أنكر شرعيتها لم يعرف حقيقتها، والحقيقة هو ما عرفنا كلها. والحمد لله الذى أرانا الحقائق كما هى.

ولما كان حقيقة الرأى هو الفهم الذى أوتيه الرجل فى القرآن لم يكن مذموما. ومن ذمه فإنما ذمه لقصور فهمه، لأن الأفهام متفاوتة كما أن الأبصار متفاوتة، فمن رأى شيئا بعيدا أو دقيقا لقوة بصره وأخبر به آخر فإما يكذبه الذى لا يراه لضعف بصره أو يصدقه تقليدا من غير مشاهدة وعيان، فكذلك أصحابنا رأوا فى القرآن والسنن أشياء بالفهم الثاقب لم يرها آخرون فصاروا فرقتين، فرقة كذبتهم ولقبتهم بأصحاب الرأى لقصور أفهامهم وعدم وصولهم إلى مداركهم، وفرقة قلدتهم اعتمادا على دقة أفهامهم وإصابة آرائهم. وبه يتبين أن الظاهرية منشأها قصور الفهم وضعف البصيرة، فمن كان أقصر فهما وأسخف رأيا كان أتبع للظاهر. ولذا ترى أهل الظاهر وغير المقلدين أبلد من الحمار لا يكادون يفقهون قولا. فالذى هو كمال عندهم فهو عار عند أولى الأبصار، وما هو عار عندهم فهو كمال عندنا، زادنا الله فهما وزادهم سخافة وبلادة.

فائدة في تحقيق الاجتهاد:

وهذا الفهم الذى أشار إليه أمير المؤمنين وخاتم الخلفاء الراشدين هو الفقه فى الدين الذى دعا به النبى ﷺ لابن عباس بقوله: «اللهم فقهه فى الدين وعلمه التأويل» وهذا هو قوة الاجتهاد، وهذا الفهم قد يكون فى الرجل كاملا يقدر به على الاجتهاد ولكن لا يتيسر له الاجتهاد لعدم الآلات عنده كما ينبغى، فهو مجتهد بالقوة لا بالفعل، وقد يتيسر له

الاجتهاد لوجود الآلات فهو مجتهد بالفعل، وقد يكون هذا الفهم ناقصا لا يقدر به على الاجتهاد فقد يتيسر له آلات الاجتهاد فيغتر هو بنفسه حتى يظنه مجتهدا و يغتر فيه الناس فيظنونه مجتهدا مع أنه ليس كذلك، وإنما مثله [١] كمثل الحمار يحمل أسفارا، وقد لا يتيسر له الآلات أيضا ومع ذلك يظن نفسه مجتهدا، وهو أبلد من الحمار. وهؤلاء يجب عليهم تقليد المجتهد، فإن اجتهدوا ضلوا وأضلوا. وهؤلاء هم أهل الرأى الذين ذمهم الصحابة والتابعون على ما عرفت. هذا هو تحقيق حقيقة الاجتهاد عندنا.

كلام ابن حزم في مبحث الاجتهاد

وقال ابن حزم: الاجتهاد هو طلب حكم النازلة من النص، أو الإجماع، أو دليل النص أو الإجماع فقط. وقال أيضا: قد ظن قوم بجهلهم أن قولنا بالدليل خروج منا عن النص والإجماع، وظن آخرون أن القياس والدليل واحد، فأخطأوا فى ظنهم أفحش خطأ، لأن الدليل مأخوذ من النص والإجماع فلا يكون خارجا منهما.

كلام ابن حزم في حصر الأدلة:

ثم قال: الدليل المأخوذ من الإجماع أربعة أقسام: وهى كلها أنواع للإجماع وداخلة تحته وغير خارجة عنه. وهى: استصحاب الحال، وأقل ما قيل، وإجماعهم على ترك قول، وإجماع على أن حكم المسلمين سواء وإن اختلفوا فى حكم كل واحد منها.

والدليل المأخوذ من النص سبعة أقسام، كلها داخلة تحت النص غير خارجة عنه.

أحدها: مقدمتان منصوصتان تنتج نتيجة غير منصوصة، كقولنا: كل مسكر

---

(١) أقول: قال ابن حزم: "من استهلك فى التقليد فلم يخالف صاحبه فى شئ فليس أهلا أن يذكر فى أهل الفقه ولا يستحق أن يلحق اسمه فى أهل العلم، لأنه ليس منهم ولكنه كمثل الحمار يحمل أسفارا". وهذا جهل منه، لأن من قلد شخصا لا يقلده إلا بعد العلم من نفسه بأنه ليس بأهل للاجتهاد، ولا يقول إلا بما يقيسه إمامه المجتهد، فهو أصلح حالا من الذى يجتهد بلا علم ويحل حراما ويحرم حلالا بجهله، ويجعل الهدى ضلالا والضلال هدى كأصحاب الظواهر وغير المقلدين. فاعرف ذلك.

خمر، وكل خمر حرام، أو بأن مقدمتان منصوصتان تنتجان كل مسكر حرام، فتكون النتيجة منصوصة أيضا.

وثانيها: أن يوجد فى النص حكم معلق بشرط، فهذا يدل على أنه إذا وجد الشرط يوجد الحكم لا محالة، كقوله: ﴿إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف﴾. وهو يدل على أن من انتهى يغفر له.

وثالثها: أن يكون معنى واحد منصوصا بلفظ، فيكون هذا نصا على لفظ آخر يؤدى ذلك المعنى، كقوله تعالى: ﴿إن إبراهيم لأواه حليم﴾ فإنه كما هو نص على أن إبراهيم حليم كذلك هو نص على أنه ليس بسفيه، لأن الحليم هو غير السفيه.

ورابعها: أن يردد بين أحكام فيبطل كلها ويظهر منه فساد ذلك القول أو يبقى منها قسم واحد يثبت ذلك القسم، مثل أن يقال لها: إما أن يكون هذا شيء حراما أو فرضا أو مباحا، وليس حراما ولا فرضا، فهو مباح.

وخامسها: أن تكون هناك قضايا واردة بدرجة، فيقتضى ذلك أن الدرجة العليا فوق التالية لها وإن كان لم ينص على أنها فوق التالية، مثل قولك: أبو بكر أفضل من عمر. وعمر أفضل من عثمان، فأبو بكر بلا شك أفضل من عثمان.

وسادسها: العكس المنطقى كما أن قوله: كل مسكر حرام يدل على أن بعض الحرام مسكر.

وسابعها: لفظ ينطوى فيه معان حجة كقولنا: زيد يكتب، فهو كما أنه يدل على ثبوت الكتابة له كذلك يدل على ثبوت الحياة والجارحة السليمة وأدوات الكتابة. وكقوله: ﴿كل نفس ذائقة الموت﴾ فهذا يدل على موت زيد وعمر وإن لم ينص على موتهما باسمهما.

وقال أيضا: ومن الدلائل الحس والعقل أيضا لأن الشرع اعتبرهما دليلا، فما يثبت منهما يكون ثابتا من النص. هذا ملخص ما قاله ابن حزم.

الرد على كلام ابن حزم بوجوه:

وفيه بحث من وجوه:

أما أولا: فلأن حصر الدليل فيما حصر فيه ليس بثابت من النص، أو الإجماع، أو دليل النص أو الإجماع، وإنما هو مجرد رأى منه، فلا حجة فيه. أما أولا فلأنه رأى وهو ليس بحجة عنده. وأما ثانيا فلأنه فاسد لأن ابن حزم ربما يحتج بغير ما ذكر وقد ذكرنا من استدلالاته فى مبحث القياس والرأى ما يدل عليه.

وأما ثانيا: فلأنه صرح ابن حزم بأنه لا يصح دعوى الإجماع إلا فيما يكون منكره خارجا من الإسلام لأن الوقوف على رأى كل أحد متعذر، ولا إجماع بدون هذا الوقوف، فلا يصح التمسك له بالإجماع فى حكم ما إلا أن يكون الحكم من ضروريات الدين التى يكون منكرها كافرا.

وأما ثالثا: فلأنه صرح بأن الإجماع لابد أن يكون عن نص ولابد فى النص أن يكون محفوظا، فإذا تمسك بالإجماع لابد له أن يبدى فيه نصا، وإلا فلا يصح الاستدلال، وبعد إبداء النص يكون الحكم ثابتا من النص من غير حاجة إلى الإجماع، فهو فى الحقيقة إنكار للإجماع. وهو تهافت.

وأما رابعا: فلأنه لو سلم صحة الاستدلال بالإجماع فلا نسلم أن الاستصحاب وغيره أنواع للإجماع، لأن هذا من الأمور المجتهد فيها يقول به قوم وينكره آخرون، فما معنى الإجماع بعد الاختلاف؟ وهل يقدر ابن حزم أن يرينا نصوص الصحابة كلهم على القول بالاستصحاب أو نصوص ألف منهم بل ولا عشرة. وهل له أو لأحد من الظاهرية أن يدعى تكفير من لا يقول بالاستصحاب؟ لا أراهم يجترؤن على ذلك. فكيف يصح القول بكون الاستصحاب داخلا فى الإجماع؟ فالاستدلال بها استدلال بالرأى دون الإجماع.

وأما خامسا: فلأن القسم الأول من أقسام الدليل المأخوذ من النص الذى سماه "برهانا" يحتمل أن لا يكون برهانا ومأخوذا من النص بل من الرأى والاجتهاد، فلا يصح جعله مأخوذا من النص مطلقا. والدليل عليه أن قولنا: كل مسكر خمر حرام إنما يكون

منتجا لقولنا: كل مسكر حرام لو سلم أن المراد من الخمر فى كلتا المقدمتين معنى واحد، وهذه دعوى لا دليل عليه لا من النص ولا من الإجماع، ولا الحس، ولا العقل، بل الظاهر أن معنى قولنا: كل مسكر خمر أن كل مسكر كالخمر، كما تقول: زيد أسد أى شجاع كالأسد، ومعنى قولنا: كل خمر حرام أن كل ما هو مسكر كالخمر فهو حرام. وحينئذ لا يصح استنتاج النتيجة المذكورة لعدم تكرر الأوسط فرجع هذا الاستدلال إلى الرأى ولم يصح جعله نوعا من النص. هذا حال الدليل الذى سماه "برهانا" فما ظنك بأدلته الأخر؟.

وفى هذا كفاية لإبطال دعواه ولكنا نزيدك توضيحا فنقول:

القسم الثانى أيضا راجع إلى الرأى، لأن الحكم إذا كان معلقا بشرط فتعين أن مبنى الحكم هل هو نفس الفعل أو غيره؟ والفاعل عام أو خاص؟ رأى من الآراء ولا يصح الاستدلال بدون هذا التعيين، فيرجع هذا الاستدلال أيضا إلى الرأى دون النص، مثلا قول الله تعالى: ﴿إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف﴾ لا يتم الاستدلال به على أن كل من انتهى يغفر له إلا بعد أن يقال: إن مبنى المغفرة ليس هو إلا الانتهاء لا غيره من خصوصية الفاعل أو خصوصية الحال، أو الفاعل فيه عام لا قوم مخصوصون. وهذا رأى يحتمل الخطأ والصواب، فرجع الأمر إلى الرأى، فصار استدلالا بالرأى دون النص. ألا ترى أنه لو قال أحد: إن أتانى زيد غدا أعطيه، وربما لا يكون هذا وعدا لكل آت غدا. فكذا يحتمل أن يكون إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف من هذا الجنس. فلا يتم الاستدلال بنفس هذا النص على مغفرة كل من انتهى.

والقسم الثالث أيضا راجع إلى الرأى، لأن الاستدلال به موقوف على دعويين، الأول: أن المراد من هذا اللفظ هو هذا المعنى دون غيره، والثانى أن لفظ الثانى مرادف له، فإن ثبت كلا الدعويين من النص ثم الاحتجاج، وإلا رجع الأمر إلى الرأى. مثلا لو قال: إن قوله: ﴿إن إبراهيم لأواه حليم﴾ يدل على أنه ليس بسفيه، لأن المراد من الحليم هو العاقل وهو غير السفيه، فهذا إنما يتم إذا سلم أن المراد من الحليم العاقل وهو لا يكون غير السفيه، وأما لو لم يسلم أحد الدعويين فلا يتم الاستدلال. مثلا لو قال أحد: زيد سليم، واستدل به الآخر على عدم سقمه. لا يتم له الاستدلال. لأنه يحتمل أن يكون

السليم فى قوله بمعنى الملدوغ غير مأخوذ من السلامة. فاعرف ذلك.

والرابع أيضا يرجع إلى الرأى لأن مبناه على دعويين، الأول أن الأمر منحصر فى هذه الأقسام، والثانى أن هذه الأقسام كلها أو غير واحد منها باطلة، فإن تحقق النزاع فى كلا الدعويين يرجع الأمر إلى الرأى.

والخامس أيضا راجع إلى الرأى، لأن الاستدلال به لا يتم إلا بعد ضم مقدمة خارجة، وهذه المقدمة لا يلزم أن تكون منصوصا عليها، فيكون الدليل مركبا من النص والرأى خطأ كان أو صوابا، فلا يلزم أن يكون مأخوذ من النص إلا برأى، كما أن قولنا: "أبو بكر أفضل من عمر، وعمر أفضل من عثمان" لا يتم الاستدلال به على أفضلية أبى بكر من عثمان إلا بعد ضم مقدمة وهى "إن الأفضل من شخص أفضل من ذلك الشخص" وهو ليس بمنصوص، فافهم.

والسادس أيضا راجع إلى الرأى، لأن هذا الاستدلال إنما يتم بعد تسليم أن العكس لازم للقضية، وهو ليس بمنصوص. فإن قلت: إن لزوم العكس للقضية ثابت من حجة عقلية، حجية العقل ثابتة بالنص فالدليل مأخوذ من النص، قلنا: فكما أن حجية العقل ثابتة بالنص كذلك حجية الرأي ثابتة به. فالمسائل المأخوذة من الرأى تكون كلها مستندة إلى النص، ويبطل جميع هفواتكم.

والسابع أيضا راجع إلى الرأى، لأن الاستدلال به لا يتم إلا بعد ادعاء أن الشيء الفلانى ينطوى فى الشيء الفلانى، وهو لا يلزم أن يكون منصوصا، فرجع إلى الرأى، وهو قد يكون صوابا كالاستدلال بالكتابة على حياة الكاتب، وقد يكون خطأ كما يقال: إن كون الله سميعا بصيرا يستلزم أن يكون له أذن وصماخ وعين طبقات، وهو باطل كما لا يخفى.

ملخص هذا المبحث

فثبت أن الدلائل التى جعلها ابن حزم داخلة تحت النص والإجماع ليست بداخلة تحتها، بل هى آراء واجتهادات محتملة للخطأ والصواب. وثبت منه حجية الرأى بتسليم ابن حزم نفسه من حيث لا يشعر، وثبت منه أن ما قال ابن حزم فى تعريف الاجتهاد باطل

بلا شك، والحق أن الاجتهاد هو صرف القوة لإخراج الحكم الشرعى من مأخذ صحيح له كالكتاب والسنة والإجماع بالرأى المأخوذ من الأدلة الشرعية كالاستحسان والقياس وغيرهما من الآراء المأخوذة دون المجردة عن المآخذ. وهذا الرأى هو الفهم الذى أوتيه الرجل فى القرآن، ولا يتيسر ضبطه بالألفاظ الجامعة والمانعة، فافهم. والله يتولى هداك وهدانا، والله أعلم بالصواب.

الفائـدة السابعـة

رؤيا ابن حجر وتحقيقها

قال ابن حجر فى المجمع المؤسس: رأيت ابن البرهان بعد موته فقلت له: "أنت ميت؟" قال: "نعم"، قلت: "ما فعل الله بك؟" فتغير تغيرا شديدا حتى ظننت أنه غاب ثم أفاق فقال: "نحن الآن بخير، لكن النبى ﷺ عتبان عليك" فقلت: "لماذا؟" فقال: "لميلك إلى الحنفية". فاستيقظت متعجبا، وكنت قلت لكثير من الحنفية "إنى لأوه لو كنت على مذهبكم" فقالوا: "لماذا؟" فقلت: "لكون الفروع مبنية على الأصول". فأستغفر الله من ذلك. (هامش ذيل تذكرة الحفاظ ص ٣٢٨).

قلت: هـذا الكلام منه يدل على أن ابن حجر كان يرجح مذهب الحنفية على سائر المذاهب من المالكية والشافعية والحنبلية والظاهرية بعد التحقيق، لاستحكام أصولها لكونها نتيجة لسعة النظر فى النصوص مع دقة النظر وإصابة الرأى، وكون الفروع مبنية على تلك الأصول المحكمة. وهـذا الإقرار منه حجة على الفرقة المحدثة من أهل زماننا الذين يلقبون أنفسهم "بأهل الحديث"، لأنهم يحتجون بكلامه فى كثير من المواضع تقليدا له مع القول بحرمة التقليد.

فإن قيل: إنه رجح عن ذلك فلم يبق حجة فى رأيه الذى رجع عنه. قلنا: لم يرجع عنه لكونه قد تحقق له خلاف ذلك بالتدبير والتحقيق وإمعان النظر، وإنما رجع عنه اغترارا بما رآه فى المنام، ولا حجة فيه، لأنه ليس فى الشرع ما يدل على حجية مثل هذه

الرؤيا والغالب أن الشيطان قد تمثل له بابن البرهان إغواء له ففاز لمطلوبه.

ومما يدل على كونه رؤيا شيطانية أن النبى ﷺ لا يعتب إلا على المعصية، وابن حجر لم يكن عاصيا فى ميله إلى الحنفية، لظنه أنها أقرب اتباعا لرسول الله ﷺ. ثم كيف يرضى رسول الله ﷺ عن ابن البرهان وهو من الظاهرية الذين يحرفون الكلم عن مواضعه فى كثير من المواضع ويفترون على الله وعلى رسوله الكذب جهارا بحمل نصوصهما على غير ما أرادا؟.

فإن قيل: إنه يرضى عنه بحسن نيته، لأن مقصوده اتباع النبى ﷺ وإن ضل السبيل بجهله وقلة فهمه. قلنا: ابن حجر أولى بذلك لحسن نيته وصواب رأيه. فالغالب أن الرؤيا شيطانية وحينئذ يكون رأيه الذى منشأه التحقيق هو الحجة، دون رجوعه الذى منشأه مجرد رؤيا رآها.

منشأ تحامل ابن حجر على الحنفية:

ولعل هذه الرؤيا هى التى صارت منشأ لتحامل ابن حجر على الحنفية مع ما فى طبعه من الميل إلى الحط على أرباب الفضل والكمال حيث قال فى هامش ذيل التذكرة نقلا عن مقدمة شرح الهداية لابن شحنة: كان كثيرا التبكيت فى تاريخه على مشائخه وأحبابه وأصحابه لا سيما الحنفية، فإنه يظهر من زلالتهم ونقائصهم التى لا يعرى عنها غالب الناس ما يقدر عليه، ويغفل ذكر محاسنهم وفضائلهم إلا ما ألجأته الضرورة إليه.

فهو سالك فى حقهم ما سلكه الذهبى فى حقهم وحق الشافعية حتى قال السبكى: "إنه لا ينبغى أن يؤخذ من كلامه ترجمة شافعى ولا حنفى"، وكذا لا ينبغى أن يؤخذ من كلام ابن حجر ترجمة حنفى متقدم ولا متأخر.

ذكر رؤيا تعارض رؤيا ابن حجر:

ثم لنا رؤيا كثيرة تعارض هـذه الرؤيا:

منها: ما أخرجه النووى فى تهذيب الأسماء واللغات عن الخطيب أنه روى بإسناده

عن أبى رجاء عن محمويه قال: وكنا نعده من الأبدال قال: رأيت محمد بن الحسن فى المنام فقلت: "يا أبا عبد الله! إلى ما صرت؟" قال: قال لى ربى: "إنى لم أجعلك وعاء للعلم، ما أنا أريد أن أعذبك". قلت: "ما فعل أبو يوسف؟" قال: "فوقى". قلت: "فأبو حنيفة؟" قال: "فوقه بكثير" (مقدمة تعليق الممجد للفاضل اللكنوى). قلت: ورواه أيضا السمعانى فى الأنساب.

ومنها: ما رواه فى الجوهر المضيئة فى ترجمة عبد الرحمان بن محمد بن محمد رضوان عن معروف الكرخى أنه قال: رأيت البارحة كأنى دخلت الجنة، فرأيت قصرا قد فرشت مجالسه وأرخيت ستوره وقام ولدانه، فقلت: "لمن هذا القصر؟" فقالوا: "ليعقوب بن إبراهيم الأنصارى أبى يوسف". فقلت: "يا سبحان الله! بما استحق هذا من الله؟" فقالوا: "بتعليمه الناس العلم، وصبره على أذاهم".

ومنها: ما رواه فى مقدمة جامع المسانيد عن الفضل بن خالد قال: كنت أبغض أبا حنيفة فرأيت النبى ﷺ فى المنام فقال: "كلام أبى حنيفة ككلام لقمان بل أزيد" فنبهت وأحببت أبا حنيفة.

فأمثال هذه الرؤيا تعارض رؤيا ابن حجر، فلا يكون فيها حجة مع هذه المعارضة.

قال العبد الضعيف: والعجب من حافظ محدث مثل ابن حجر أن يستدل على شيء بالرؤيا مع علمه بكون الرؤيا منقسمة إلى أقسام:

فمنها ما هو حديث النفس، ومنها ما هو من الشيطان، ولا عبرة بهاتين بالإجماع. ومنها ما هو من الملك، ومنها ما هو من الرحمان، وكلاهما يحتاج إلى التعبير، لكونها بإشارة أو كناية فى الغالب، ولذا كان النبى ﷺ ليعبر رؤيا أصحابه كما لا يخفى على من طالع باب تعبير الرؤيا من كتب الحديث، ومع ذلك فالرؤيا الملكية أو الرحمانية كلاهما محتمل للخطأ فى التعبير، اللّهم إلا أن يكون رؤيا نبى قد عبرها هو نفسه لا غيره.

فمن أين درى ابن حجر أن رؤياه هذه لم تكن من حديث النفس ولا من الشيطان، وكانت من الملك أو من الرحمان؟ ولو سلمنا فمن أين درى أن تعبيره هو ما سبق إلى ذهنه من الحط على الحنفية؟ ومن أين علم أن تعبيره هذا حق وصواب؟ ولو حملها على

أن ميله إلى الحنفية كان مشوبا بالطعن فى مذهب الشافعى رحمه الله بعدم استحكام أصوله، ولأجل ذلك كان النبى ﷺ عتبانا عليه، لكان أولى. لأن الميل إلى مذهب من مذاهب المجتهدين خارج عن اختيار العبد، ولا عتب على ما لا قدرة له عليه، والطعن فى مجتهد أو فى مذهبه لا يصدر إلا عن اختيار، والمراء يؤخذ ويعاتب على ما يصدر عنه باختيار.

ودليل كون ميله إلى الحنفية مشوبا بالطعن فى مذهب الشافعى قوله لأصحابه من الحنفية: "إنى لأود لو كنت على مذهبكم" وهو يشعر بكونه يريد الانتقال من مذهب الشافعى إلى مذهب أبى حنيفة رحمهما الله، فعوتب على مثل هذا الدليل، لا على مطلق ميله إلى الحنفية وثناؤه على مذهبهم. وإنما عوتب على ذلك؛ لكونه قاصراً عن درجة الاجتهاد، وترجيح مذهب على آخر، وتفضيل مجتهد على مثله تفضيلا يفضى إلى الانتقال من مذهب إلى مذهب، إنما هو من وظيفة المجتهد دون المقلد كما مر بما لا مزيد عليه، فافهم.

الفائـدة الثامنة

لا يعتد بخلاف الظاهرية في الإجماع

قال العبد الضعيف: إن الظاهرية نفاة القياس ليسوا ممن يعتد بكلامهم فى الإجماع عند أهل التحقيق، وإن كان لكل ساقطة لاقطة. .

قال أبو بكر الرازى الجصاص فى "أصوله" لا يعتد بخلاف من لا يعرف أصول الشريعة، ولم يرتض بطريق المقاييس ووجوه اجتهاد الرأى، كداود الإصبهانى (إمام أهل الظاهر)، والكرابيسى، وأضرابهما. لأن هؤلاء إنما كتبوا شيئا من الحديث ولا معرفة لهم بوجوه النظر ورد الفروع والحوادث إلى الأصول، فهم بمنزلة العامى الذى لا يعتد بخلافه لجهله ببناء الحوادث على أصولها من النصوص.

وقد كان داود ينفى حجج العقول، ومشهور عنه أنه كان يقول: ليس فى السماوات، ولا فى الأرض. ولا فى أنفسنا دلائل على الله تعالى وتوحيده، وزعم أنه إنما

عرف الله تعالى عز وجل بالخبر..ولم يدر أن الطريق إلى معرفة صحة خبر النبى ﷺ والفرق بين خبره وخبر مسيلمة وسائر المتنبئين والعلم بكذبهم إنما هو العقل والنظر فى المعجزات والأعلام والدلائل التى لا يقدر عليها إلا الله سبحانه وتعالى، فإنه لأ يمكن أحدا أن يعرف النبى ﷺ قبل أن يعرف الله تعالى. فمن كان هذا مقدار عقله ومبلغ علمه كيف يجوز أن يعد من أهل العلم وممن كان يعتد بخلافه وهو معترف مع ذلك أنه لا يعرف الله تعالى؟ لأن قوله: "إنى ما أعرف الله تعالى من جهة الدلائل" اعتراف منه بأنه لا يعرفه، فهو أجهل من العامى وأسقط من البهيمة، فمثله لا يعتد بخلافه على أهل عصره إذا قال قولا يخالفهم به، فكيف بخلافه على من تقدمه؟ .

ونقول أيضا فى كل من يعرف أصول السمع وطرق الاجتهاد والمقاييس الفقهية: إنه لا يعتد بخلافه وإن كان ذا حظ من المعرفة بالعلوم العقلية، بل يكون هو أيضا بمنزلة العامى فى عدم الاعتداد بخلافه.

جزى الله الجصاص عن العلم خيرا! قد أبان عن هذه الفئة السخيفة وإن أبدى فى حقهم بعض قسوة وهو من أعرف الناس بهم بقرب عهده من زمن إمامهم ومعاصرته لكبار دعاته، وإنما ذلك منه حيث يغار على دين الله من أن يبعث به الجاهلون وهم ممن أمر الله سبحان بالقول البليغ فيهم، ومن تساهل معهم فقد ضر الدين من غير أن ينفعهم. وتابعه فى هذه الشدة إمام الحرمين. ومن ظن أن قول إمام الحرمين إنما هو فى ابن حزم وأتباعه فقد جهل التاريخ، لأنه لم يكن مذهب ابن حزم فى عصر إمام الحرمين ذائعا فى الشرق حتى يتكلم عنه باسم "الظاهرية".

نبـــذة مما قال أهل العلم في ابن حزم:

وأما الذى أطال النفس فى الرد على ابن حزم فهو أبو بكر بن العربى، فإنه قال فى "القواصم والعواصم" (٢:٦٧-٩٨) عن الظاهرية:

وهى أمة سخيفة تسورت على مرتبة ليست لها، وتكلمت بكلام لم تفهمه، تلقفوه من إخوانهم الخوارج حين حكم على رضى الله عنه يوم صفين فقالت: ﴿لا حكم إلا لله﴾ كلمة حق أريد بها الباطل. وكان أول بدعة لقيت فى رحلتى القول بالباطن، فلما

عدت وجدت القول بالظاهر قد ملأ به المغرب سخيف كان من بادية "أشبيلية" يعرف بابن حزم، نشأ وتعلق بمذهب الشافعى ثم انتسب إلى داود، ثم خلع الكل واستقل بنفسه، وزعم أنه إمام الأمة يضع ويرفع، ويحكم ويشرع، وينسب إلى دين الله ما ليس فيه، ويقول عن العلماء ما لم يقولوا تنفيرا للقلوب عنهم وتشنيعا عليهم.

ثم ذكر هناك كثيرا من مخازيه مما فيه عبرة لمن اعتبر، ولا يجهل مقدار أبى بكر ابن العربى هذا فى سعة العلم ومتانة الدين والأمانة فى النقل إلا الجهلة الأغمار.

وقال الحافظ أبو العباس أحمد بن أبى الحجاج يوسف اللبلى الأندلسى فى "فهرسته" عن ابن حزم:

ولا يشك فى أن الرجل حافظ إلا أنه إذا شرع فى تفقه ما يحفظه لم يوفق فيما يفهمه، لأنه قائل بجميع ما يهجس فى صدره. ومما يدل على صحة ما أقوله أن من عنده أدنى مسكة عن عقل لا يقول بما يقول هو به من أن القدرة القديمة تتعلق بالمحال.

وما هذى به ابن حزم المسكين[1] فى الفصل من تعلق القدرة بالمحال شناعة لا تتصور فوقها شناعة، وقد رد على هذا الهذيان الحافظ اللبلى فى فهرسته أوضح رد، ثم قال: والذى يغلب على الظن أن ما يصدر من ابن حزم من هـذا الكفر العظيم، وما يقوله من الهذيان والتخرص والبهتان لا يكون صدورها منه فى حال السلامة من عقله والصحة من ذهنه، وإنه ربما يهيج عليه أخلاط يعجز عن مداداتها سقراط وبقراط، فيصدر منه هذه الحماقات، ويهذى بهذه المحالات.

جنونك مجنون ولست بواجد   طبيبا يداوى من جنون جنون

ثم أفاض اللبلى فى نقض ما يقوله ابن حزم فى الأشعرى وأصحابه: وصرح غير واحد من أهل العلم أن أصل ابن حزم من أعلاج بادية "أشبيلية"، ثم انتسب فارسيا من موالى بنى أمية تزلفا إليهم. ومن لا يصدق فى نسب نفسه كيف ينتظر منه الصدق فيما

---

(١) ونسأله أن هذا قول فى دين الله بالنص أو بالرأى البحث؟ فإن قال: هو بالنص، فأين هو النص؟ فإن قال: هو قوله: ﴿إن الله على كل شئ قدير﴾ قلنا: فهل المستحيل شئ؟ فإن قال: نعم، فقد كابر العيان، لأنه لا معنى للمستحيل إلا ما لا يمكن وجوده مثله ليس بشئ عند عاقل وإلا لم يكن مستحيلا، فليس إلا قولا بالرأى الذى يذمه لغيره ويمدحه لنفسه. فإلى الله المشتكى.

سواه؟ وأول من أوقفه عند حده فى العلم هو أبو الوليد الباجى بمناظراته المعروفة.

ومن الكتب المؤلفة فى الرد على ابن حزم كتاب "النواهى عن الدواهى" لأبى بكر بن العربى مهم جدا، "الغرة فى الرد على الدرة" له أيضا، و"المعلى فى الرد على المحلى" لأبى الحسين محمد بن زرقون الأشبيلى، و"القدح المعلى فى الكلام على بعض أحاديث المحلى" للحافظ قطب الدين الحلبى. ومما يؤسف له كل الأسف أن تطبع كتب مثل ابن حزم من غير أن يطبع الكتب المؤلفة لنقد أباطيله. وهذا لا يستساغ مثله فى بلد لم يحرم الإشراف العلمى على شؤون العلم، ولم يفقد حراسة الشرع من أن يعبث به الجهلة الأغمار.

وقد روى كثير عن داود أنه كان يقول ما معناه: "هذا القرآن الذى بين أيدينا محدث، أما الذى فى اللوح المحفوظ فهو القديم".

وهذا دليل على مبلغ علمه بأصول الدين (وعلى دعواه اتباع السنة، فإن الذى قاله فى القرآن لم يتعرض له النص ولا السنة ولا تكلم فيه الصحابة عن آخرهم، فهل هو إلا بدعة ابتدعها؟ وأيضا فإن كان الذى فى اللوح المحفوظ قديما بلفظه وعبارته ونقوشه لزم كون اللوح قديما، ولا يقول به مسلم قط. وإن كان قديما باعتبار ما ما تضمنه من الكلام النفسى فما الفرق بينه وبين القرآن الذى هو بأيدينا فى ذلك؟ فافهم، فإن أهل الظاهر لا يفقهون).

وابن حزم كان من هذا الطراز إلا أنه تحسنت حالته يسيرا نحو العقل بمطالعة كتب الجصاص، حتى خص فى أحكامه بابا لحجج العقول مستمدا من مثل هذا الباب فى أصول الجصاص، كما يظهر ذلك من المقارنة بين البابين. ولولا تشدد الجصاص على داود فى ابتعاده عن حجج العقول لبقى ابن حزم فى غفوة دائمة وإن كان ابن حزم يكثر الوقيعة فى الجصاص انتقاما منه لإمامه من غير جدوى.

ولولا قول ابن حزم فى تعلق قدرة الله تعالى ما قال مما صار به بين أهل العلم مضرب مثل كما سبق لقلنا: إنه أصلح من شأنه كثيرا فى أصول الدين، وأما فى الفروع فليس بأحسن حالا من داود. ومسألة البائل فى الماء الدائم معروفة. والله سبحانه هو الهادى سبل الرشاد. انتهى ملخصا من كتاب "الإشفاق على أحكام الطلاق" للأستاذ

محمد زاهد الكوثرى (ص ٥٧-٧٧) . وعليه العهدة فى كل ما ذكرنا فى هذه الفائدة.

وظنى أنه أبدى بعض قسوة فى حق ابن حزم، وابن تيمية، وابن القيم. فهؤلاء وإن لم يكونوا فى عداد من يعتد به فى الإجماع أو يكون خلافه قادحا فى صحة الإجماع فليسوا من المفسدين عمدا، ولا خارجين من زمرة العلماء أبدا، بل لهم يد طولى فى العلوم الشرعية لا سيما فى الحديث وعلله، وفى المعرفة بأقوال العلماء والفقهاء والمحدثين. وأما ما صدر عنهم من سوء الاعتقاد فى بعض المسائل فإما أن يكون من خطأهم فى الاجتهاد جمودا على ظاهر ما ورد فى بعض الأحاديث، أو يكون ذلك مدسوسا عليهم فى كتبهم، فقل ما سلم عالم من الدس فى كلامهم، والله تعالى أعلم بالصواب.

الفائدة التاسعة

ومما يلحق بمباحث التقليد مسألة التلفيق بين القولين، فإن حاصلها ترك التقليد الشخصى عند الضرورة، وقد وقع فى المسألة تحريرات من العلماء، فرأينا إلحاقها بالمقدمة تكميلا لفائدة الطالبين، ولقبناها "بالتحقيق فى التلفيق".

التحرير الأول من المولوى حبيب أحمد الكيرانوى سلمه الله تعالى بالهندية، لخصته لك ههنا بالعربية مع زيادة، أو نقص وإبرام، أو نقض فى بعض المواضع حذراً عن التعقيد والتطويل. وحسبى الله ونعم الوكيل.

اختلاف العلماء في مسألة التلفيق:

إذا اختلف العلماء المجتهدون فى عصر على قولين فى مسألة فهل يجوز لمجتهد بعدهم إحداث قول ثالث فيها أم لا؟ اختلف فيه. قال فى مسلم الثبوت: إذا اختلف ولم يتجاوز أهل العصر عن قولين فى مسألة لم يجز إحداث قول ثالث عند الأكثر، وجاز عند طائفة مطلقا، ومختار الآمدى والرازى إن رفع الثالث ما اتفقا عليه فممنوع وإلا فلا.

وفى التنقيح: إذا اختلف الصحابة بين قولين يكون إجماعا على نفى قول ثالث عندنا، وأما فى غير الصحابة فكذا عند بعض مشائخنا. وبعضهم خصوا ذلك بالصحابة رضى الله عنهم، إذ لا يجوز أن يظن بهم الجهل أصلا.

وفى التقرير شرح التحرير (٢-١٠٦ و١٠٧):

مسألة: إذا أجمع على قولين فى مسألة فى عصر من الأعصار لم يجز إحداث قول ثالث فيها عند الأكثر منهم الإمام الرازى فى المعالم، ونص عليه بحر عن الحسن فى نوادر هشام، والشافعى فى رسالته. وخصه أى عدم إحداث ثالث بعض الحنفية بالصحابة، ومختار الآمدى وابن الحاجب والرازى فى غير المعالم وأتباعه يجوز أن يرفع شيئا مما أجمع عليه القولان، ويجوز إن رفع مجمعا عليه، وطائفة كالظاهرية، وبعض الحنفية على ما ذكر ابن برهان وابن السمعانى قالوا: يجوز إحداث ثالث مطلقا أى سواء كان المجمعون على قولين الصحابة أوغيرهم، وسواء رفع الثالث مجمعا عليه أو لم يرفع. وأما مجرد نقل قولين عن أهل عصر من الأعصار من غير ظهور إجماعهم عليهما فلا يكون مانعا عن إحداث ثالث كما هو الظاهر. انتهى مع حذف بعض العبارات الزائدة عن المقصود.

وحاصله: أن فى المسألة أقوالا أربعة:

الأول: عدم جواز إحداث ثالث أصلا.

والثانى: عدم جوازه فى اختلاف الصحابة على قولين، وجوازه فى اختلاف غيرهم عليهما.

والثالث: عدم جوازه إذا رفع الثالث ما أجمع عليه القولان، وجوازه إذا لم يرفعه.

والرابع: جواز الإحداث مطلقا.

وفى عبارة شرح التحرير تصريح بكون الرابع مما ذهب إليه بعض الحنفية، وبأن مجرد نقل قولين عن أهل عصر ليس بإجماع عليهما بل لابد من ظهور إجماعهم على القولين، فمحل النزاع ليس مجرد نقل قولين عن أهل عصر، بل إجماعهم عليهما: وهذا أوفق بما رجعناه فى هذا الباب.

حجـة أهـل المقالـة الأولى، والجواب عنها:

وحجة من ذهب إلى القول الأول أن اختلافهم على قولين مع عدم التجاوز عنهما إجماع منهم على أحد القولين على سبيل منع الخلو، وهذا الإجماع وإن كان أمرا اتفاقيا قد حصل من انعدام قول ثالث فهو حجة كما أن إجماعهم على قول واحد حجة. وإن كان أمرا اتفاقيا قد حصل من عدم القائل بخلافه فيجب اتباعه ويحرم خلافه لكونه اتباعا لغير سبيل المؤمنين.

وفيه نظر، لأن الإجماع على أحد القولين بطريق منع الخلو ليس بإجماع حقيقة بل صورة فقط، لكون مصداق أحد القولين عند كل فريق غير ما هو مصداقه عند الآخر، فلا يكون [1] خلافه اتباعا لغير سبيل المؤمنين، ولا خلافا على الأمة. سلمنا! ولكن لما كان أحد القولين مظنون الصواب محتملا للخطأ عند كل فريق جاز إحداث قول ثالث لكونه محتملا للصواب عندهما جميعا، وهو المدعا.

وأيضا فهو منقوض بإحداث قول ثالث قبل استقرار الإجماع، لأنهم إذا اختلفوا على قولين فى يوم ثم تبين أحد الفريقين خطأه فيما قال واختار بعد ذلك قولا غير القولين فهل لا يجوز له ذلك؟ كلا! بل هو جائز بالاتفاق، ولا يقدح فيه إجماعهم [2] على قولين بطريق منع الخلو فى الأمس، فكذا ههنا.

واحتجوا ثانيا بلزوم تخطية كل فريق، يعنى لو جاز إحداث ثالث لزم تخطئة كل فريق؛ لكونه مخالفا لهم، وفيه تخطية لكل الأمة، وهى باطلة.

وأجيب: بأن الممتنع تخطئـة الكل فيما اتفقوا عليـه لا التخطئـة مطلقاً،

---

(١) وفيه أنهم لما أجمعوا على قولين ولم يتجاوزوا عنهما إلى ثالث لزم انحصار سبيل المؤمنين فيهما، وهو ظاهر. ولا يقدح فيه كون الثالث محتملا للصواب عند الفريقين، لأنهم إذا أجمعوا على قول واحد يجوز أن يكون الثانى محتملا للصواب عندهم، لأن الإجماع إنما يكون قطعيا فى حق غير أهل الإجماع لا فى حقهم، لعدم تحقق الإجماع قبل انقراض القرن، فما دام قرن أهل الإجماع باقيا لا يكون إجماعهم على قول قاطعا الثانى، وهذا أمارة كونه ظنيا فى حقهم قطعيا فى حق من بعدهم، فافهم.

(٢) وفيه ما مر من أن الإجماع لا يتحقق إلا بانقراض القرن، فما دام قرن أهل الإجماع باقيا لايكون الإجماع متحققا، فلذلك جاز لهم إحداث قول ثالث غير القولين الذين اتفقوا عليهما بطريق منع الخلو بالأمس. وأما إذا انقرض القرن ولم يتجاوزوا عن القولين إلى ثالث لم يجز لمن بعدهم إحداثه، لانحصار سبيل المؤمنين فى أحد القولين بطريق الخلو باستقرار الإجماع، فقياس الإحداث بعد استقرار الإجماع بالإحداث قبل استقراره باطل لايخفى بطلانه على من له مسكة، فافهم.

وههنا تخطئتهم فيما اختلفوا فيه . وهذا لايغنى من الحق شيئا ، فإنّ دلائل امتناع التخطئة عامة ، كيف والممتنع وقوع الأمة فى الخطأ وإحداث الثالث مستلزم له؟ فيكون ممتنعا .

وأجاب بعض الأحباب: بأن فى اختلافهم على قوانين تخطئة من كل فريق لخصمه ظنا ولنفسه احتمالا . ففى الإحداث تصويب لتخطئة كل فريق منهم وهو جائز انفرادا واجتماعا . وفيه أن تخطئة كل فريق منهم اجتماعا مستلزم لوقوع الأمة كلها فى الخطأ وهو ممتنع شرعا ، فلا يجوز ، فقياس التخطئة اجتماعا على التخطئة انفراداً باطل ، فافهم .

وأما الجواب: بأن اتفاقهم على إنكار القول الثالث كان مشروطا بعدمه ، فلما حدث زال الاتفاق على الإنكار فلا منع من الإحداث ، فمنقوض بالإجماع الوجدانى ، فإنه يمكن فيه أيضا ذلك ، فينبغى أن لا يمنع عن إحداث قول مخالف . والاعتذار بأنه وإن جاز إحداث قول مخالف للإجماع عقلا لكنه لا يجوز إجماعا كما فى المنهاج ، ضعيف لأن الفرق تحكم ، فتدبر .

وأما القول الثانى: فالكلام فى جزئه الأول مثل ما مر فى القول الأول ، وأما الجزء الثانى منه فصحيح (عند بعض الأحباب ، باطل عندنا بدليل ما ذكرناه فى حجة القول الأول) .

تفصيـل الكلام في القول الثالث:

وأما القول الثالث فالكلام فيه إجمالا مثل ما مر فى القول الأول ، وأما تفصيلا فموقوف على تفصيله ، فنقول: قال فى التوضيح والتلويح وحواشيه: إن القولين إن كانا يشير كان فى أمر هو فى الحقيقة واحد وهو من الأحكام الشرعية فحينئذ يكون القول الثالث مستلزما لإبطال الإجماع ، وإلا فلا . وعند تقرير هذا الضابط لابد من النظر فى أن أى موضع يشترك فيه القولان فى حكم واحد شرعى وأى موضع لا يشتركان فيه فى ذلك .

فنقول: المختلف فيه بين القولين الأولين قد يكون حكما شرعيا متعلقا بمحل واحد . وقد يكون حكما متعلقا بأكثر من محل واحد ، أما الأول: وهو أن يكون حكما

متعلقا بمحل واحد فالقولان فيه قد يظهر اشتراكهما فى حكم واحد شرعى فيبطل الثالث. كما فى مسألة العدة، والجد مع الإخوة، فإن القولين يشتركان فى أن العدة لا تنقضى بالأشهر وحدها، وأن الجد لا يحرم، وكل منهما أمر واحد وهو حكم شرعى. وقد يظهر عدم اشتراكهما فى ذلك كما فى مسألة الربا، فعلته القدر مع الجنس أو الطعم مع الجنس وهما لا يشتركان فى أمر واحد هو حكم شرعي، فلا يبطل الثالث. ولا يخفى أن القول الثالث إن كان قولا بعدم اعتبار الجنس فى العلية كان مخالفا للإجماع وإلا فلا، إذ لم يقع اتفاق الأقوال إلا على اعتبار الجنس فى العلية.

وقد يكونان بحيث يمكن أن يخرج منهما اشتراك فى حكم واحد شرعى وافتراق بين أمرين، وحينئذ إن كان الافتراق مما حكم به الشرع كما فى مسألة ذات الزوجين، فإن القولين يشتركان فى إثبات نسب الولد من أحدهما، وفى أن الثبوت من أحدهما ينافى الثبوت من الآخر بحكم الشرع، فإحداث القول الثالث باطل سواء كان قولا بشمول الوجود أعنى ثبوت النسب منهما جميعا أو بشمول العدم أعنى عدم ثبوت النسب من واحد منهما أصلا. وإن لم يكن الافتراق مما حكم به الشرع كما فى مسألة الخارج من غير السبيلين، حيث اتفق القولان على وجوب التطهير أعنى الوضوء عند أبى حنيفة أو غسل المخرج عند الشافعى، وعلى الافتراق أعنى كون الواجب أحدهما فقط لكن لم يحكم الشرع بأن وجوب أحدهما ينافى وجوب الآخر.

فالقول الثالث إن كان قولا بشمول العدم أعنى عدم وجوب شىء منها كان باطلا ومبطلا للإجماع، وإن كان قولا بشمول الوجود أعنى وجوبها جميعا لم يكن باطلا لعدم استلزامه إبطال الإجماع. ولزم من هذا أن الحكم بأنه إذا اشترك القولان فى حكم واحد شرعى كان القول الثالث مستلزما لإبطال الإجماع ليس على إطلاقه.

وأما الثانى: وهو أن يكون الحكم المختلف فيه حكما متعلقا بأكثر من محل واحد فاختلاف القولين إنما يتصور بثلاثة أوجه:

الأول: أن يكون أحدهما قائلا بثبوت الحكم فى صورة متعينة وعدم ثبوته فى الصورة الأخرى والآخر قائلا بالعكس، كقول أبى حنيفة بالانتقاض بالخروج من غير السبيلين لا بمس المرأة، وقول الشافعى رحمه الله تعالى بالانتقاض بالمس دون الخروج،

فالقول بالانتقاض بشيء منهما لا يكون إبطالا لحكم شرعى مجمع عليه. ولو قيل: يشتركان فى حكم شرعى وهو عدم جواز الصلاة فإن من احتجم ومس المرأة لا تجوز صلاته بالإجماع، أما عندنا فللاحتجام، وأما عنده فللمس، فينبغى أن يكون القول بشمول العدم مبطلا للإجماع على حكم شرعى وهو بطلان الصلاة.

فالذى يخطر ببالى أن لا يقال: إن هذه الصلاة باطلة إجماعا، لأن الحكم عندنا عدم الجواز للاحتجام والحكم عند الشافعى عدم الجواز للمس، وكل من الحكمين منفصل عن الآخر لا تعلق لأحدهما بالآخر، فيمكن أن يكون أبو حنيفة مخطئا فى الخروج مصيبا فى المس ويكون الشافعى مخطئا فى المس مصيبا فى الخروج، إذ ليس من ضرورة كونه مخطئا فى أحدهما أن يكون مخطئا فى الآخر، فافهم. والظاهر: أنه لا خلاف فى بطلان الصلاة، وإنما الخلاف فى جهة البطلان، فالحكمان متحدان لا تغاير بينهما أصلا، وإنما التغاير فى العلة.

الثانى: أن يكون أحدهما قائلا بالثبوت فى الصورتين، وهو معنى شمول الوجود، والآخر قائلا بالعدم فيها وهو معنى شمول العدم، ويسمى هذا "عدم القائل بالفصل".

وأما الإجماع المركب فأعم من هذا، فإن اتفق الشمولان على حكم واحد شرعى كان القول بالافتراق مبطلا للإجماع، نظيره أنه ليس للأب والجد إجبار البكر البالغة على النكاح عنه، وعند الشافعى لكل واحد منهما ولاية الإجبار، فالقول بولاية الأب دون الجد فى الولاية، والمساواة بينهما حكم شرعى لكون الجد كالأب شرعا عند عدم الأب. وإن لم يتفق الشمولان على حكم واحد شرعى لم يكن القول بالافتراق مبطلا للإجماع، كالقول بجواز فسخ النكاح ببعض العيوب دون البعض، لأن المساواة ههنا لم تعهد حكما شرعيا.

والثالث: أن يكون أحدهما قائلا بالثبوت فى إحدى الصورتين بعينهما والعدم فى الأخرى، والآخر قائلا بالثبوت فى كلتا الصورتين، فيكون اتفاقا على الثبوت فى صورة بعينها، أو قائلا بالعدم فيهما فيكون اتفاقا على العدم فى صورة بعينها، فيكون القول

الثالث إبطالا للمجميع عليه [١]. كمسألة الصلاة فى الكعبة نفلا وفرضا قلنا بجوازهما جميعا وقال الشافعى بجواز النفل دون الفرض فيها، فجواز النفل متفق عليه، فالقول بعدم جوازهما جميعا أو بجواز الفرض دون النفل خلاف الإجماع.

إيرادات وأجوبة:

وأورد بعض الأحباب على قولهم فى مسألة العدة: "إن القولين يشتركان فى أن العدة لا تنقضى بالأشهر وحدها فيكون القول بانقضاء العدة بالأشهر وحدها مبطلا للإجماع" بأن كل واحد من القولين محتمل للخطأ لكونه مجتهدا فيه، فيكون القول بالأشهر محتملا للصواب، ومع احتمال الصواب لا يكون خارقا للإجماع، لأن خلاف الإجماع لا يحتمل الصواب. وفيه أن كون كل واحد من القولين محتملا للخطأ لا يستلزم أن يكون القدر المشترك بينهما محتملا له، فلما اتفق القولان على أن العدة لا تنقضى بالأشهر وحدها لم يكن ذاك محتملا للخطأ، فلا يجوز القول بانقضائها بالأشهر وحدها، لكونه مستلزما لتخطئة الأمة كلها، وهو باطل.

وأورد على قولهم فى مسألة ذات الزوجين: "إن القولين يشتركان فى إثبات نسب الولد من أحدهما، وفى أن الثبوت من أحدهما ينافى الثبوت من الآخر" بأن جعلهم ثبوت النسب أمرا واحدا حقيقيا غير صحيح، لكون مصداقه على كل قول غير ما هو مصداقه على القول الآخر. وفيه أن إثبات نسب الولد من أحدهما حكم واحد لكونه متعلقا بالنسب، وإنما يكون متعددا لو قال أحدهما بإثبات النسب والآخر بإثبات الملك مثلا، وأما إذا كان كلاهما قائلا بإثبات النسب، واختلفا فى إثباته من الزوج الأول أو الثانى فلم يتعدد الحكم وإنما تعدد متعلق النسب فقط.

وأما قوله: "إن أبا حنيفة يقول بجواز ثبوت النسب من رجلين، فلا يكون الثبوت من أحدهما منافيا للثبوت من الآخر" ففيه أن أبا حنيفة لم يقل بثبوت النسب من رجلين، وإنما قال بإلحاق الولد برجلين إذا ادعياه ولا ترجيح لأحدهما على الآخر، وليس معنى ذلك أنه جعل الولد ابنا لهما، وإنما معناه أن المرأ يؤخذ بإقراره، فيرث الولد من كل

---

(١) وهذا من صور الإجماع المركب دون عدم القائل بالفصل، فافهم.

واحد منهما ميراث الابن كاملا، ولا يرثان منه إلا ميراث أب واحد دون أبوين. ولو كان قائلا بثبوت النسب منهما لجعل لهم ميراث أبوين دون أب واحد، فافهم.

وأورد على قولهم فى مسألة الخارج من غير السبيلين: "اتفق القولان على وجوب التطهير أعنى الوضوء عند أبى حنيفة أو غسل المخرج عند الشافعى، فالقول الثالث إن كان قولا بشمول العدم أعنى عدم وجوب شىء منهما كان باطلا" بأن لا إجماع على وجوب غسل المخرج لمخالفة أبى حنيفة، ولا على وجوب غسل أعضاء الوضوء لمخالفة الشافعى، وإذا صدق أنه لا شىء ولا واحد من الطهارتين مما يجب اتفاق فكيف يصدق أن إحداهما واجبة إجماعا؟ غاية ما فى الباب أنه ركبت مغلطة بحسب التعبير عن الأمرين بمفهوم يشملها على سبيل البدل ويكون تعلق الحكم به فى كل من القولين باعتبار فرد آخر، وظاهر أنه لا يلزم منه الإجماع على حكم شىء من الأفراد. انتهى أخذا من التلويح للتفتازانى.

وفيه أنه تدقيق فلسفى لا يلتفت إليه الفقهاء، فإذا اتفق القولان على وجوب التطهير فكأنهما اتفقا على أمر واحد شرعى إن لم يكن واحدا عقلياً. وأيضاً فهذا قدح فى المثال، وبضعف المثال لا يضعف الاستدلال، فافهم. وبهذا خرج الجواب عن كل ما قاله بعض الأحباب ههنا فأطال الكلام بلا طائل.

وأورد على قولهم فى الذى احتجم ومس المرأة أن: "لا يقال: إن هذه الصلاة باطلة إجماعًا، لأن الحكم عندنا عدم الجواز للاحتجام وعند الشافعى للمس، وكل من الحكمين منفصل عن الآخر" بأن مثل ذلك يجرى فى مسألة ذات زوجين وفى وجوب التطهير بالخارج من غير السبيلين، لكون محل الخلاف فيهما على حدة.

وفيه أن هذا إنما يرد على صدر الشريعة القائل بأنه لا يقال لهذه الصلاة: إنها باطلة إجماعا لكون كل من الحكمين منفصلا عن الآخر. والظاهر: أنه لا خلاف فى بطلان الصلاة وإنما الخلاف فى جهة البطلان، فالحكمان متحدان لاتغاير بينهما أصلا، وإنما التغاير فى العلة، نبه عليه التفتازانى.

وأيضا فإن تغاير محل الخلاف لا يستلزم تغاير الحكم، فلما اتفق القولان على إثبات نسب الولد من أحد الزوجين وعلى وجوب تطهير واحد من المخرج وأعضاء

الوضوء تحقق الإجماع على حكم واحد وإن تغير محل الحكم به، فافهم.

وأورد على قولهم: "إن اتفق الشمولان على حكم واحد شرعى كتسوية الأب والجد فى الولاية كان القول بالافتراق مبطلا للإجماع، وإلا فلا، كالقول بجواز الفسخ ببعض العيوب دون البعض" بأن لا فرق بين المساواة فى الولاية والمساواة فى اقتضاء الفسخ، فجعل أحدهما حكما شرعيا دون الآخر ممنوع. وفيه أن الفرق ظاهر لا يخفى على من له أدنى مسكة بالشرع، فإن النص قد ورد بمساواة الأب للجد فى الولاية عند عدمه، ولم يرد فى مساواة العيوب الخمسة فى الاقتضاء، فكان الأول حكما شرعيا دون الثانى، نبه عليه صدر الشريعة.

وأورد على قولهم: "فالقول بعدم جواز الفرض والنفل جميعا فى الكعبة أو بجواز الفرض دون النفل خلاف الإجماع، لأن جواز النفل متفق عليه" بأن علة بطلان هذا القول ليس كونه خرقا للإجماع المركب بل كونه خرقا للإجماع الوجدانى، لأن جواز النفل فيهما مجمع عليه بالإجماع الوجدانى. وفيه أنها دعوى مجردة عن دليل فترد على صاحبها. وأيضا فالقدح فى المثال لا يضر الاستدلال.

ثم أورد على قولهم فى مسألة الربا: "إن علته القدر مع الجنس أو الطعم مع الجنس، وهما لا يشتركان فى أمر واحد هو حكم شرعى، فلا يبطل الثالث، بخلاف مسألة الخارج من غير السبيلين فالقولان هناك يشتركان فى أمر واحد هو حكم شرعى، وهو وجوب التطهير" بأن جعلهم وجوب أحد الغسلين حكما واحدا شرعيا دون ثبوت إحدى العلتين تحكم، فإن كان هناك وجوب التطهير مفهوما مشتركا بين الغسلين فههنا وجوب التأثير مفهوم مشترك بين العلتين، فلا فرق.

وفيه أن كون التطهير أمرا واحدا أو كونه شرعيا أظهر من أن يخفى، لوحدة الجامع، ولورود النص بإيجاب التطهير، وكون الجنس مع القدر أوالطعم مع الجنس أمرا واحدا ليس بظاهر بل الظاهر كونهما أمرين، لعدم وحدة الجامع. ولو جعل مفهوم أحد الأمرين واحدا لم يكن واحدا بالحقيقة بل بالاعتبار، ولو كان أمرا واحدا فليس حكما شرعيا لكونه لم يرد فى النص ولا فى السنة.

قال: وأيضا فإن القول بالثالث يستلزم إبطال الإجماع فى بعض الحالات حيث

يتفق الأئمة كلهم على تحقق الربا فيه.

والجواب: ما أشرنا إليه فى مسألة صلاة من احتجم ومس أن بطلان الصلاة لا خلاف فيه وإنما الخلاف فى جهة البطلان، فكذا فساد عقد تحققت فيه علة الربا عند الجميع متفق عليه والخلاف إنما هو فى جهة الفساد، فالحكمان متحدان لا تغاير بينهما أصلا، وإنما التغاير فى العلة، وقول صدر الشريعة: "إن الحكم عندنا عدم الجواز للجنس مع القدر وعند غيرنا عدم الجواز للجنس مع الطعم، وكل من الحكمين منفصل عن الآخر" لا يفيد التغاير فى الحكم، فإن الحكم وهو عدم الجواز متفق عليه، وإنما التغاير فى العلة. وتذكر ما أسلفنا أن القول الثالث إن كان قولا بعدم اعتبار الجنس فى العلية كان مخالفا للإجماع لاتفاق الأقوال على اعتبار الجنس فى العلية. نبه على ذلك التفتازانى.

قال بعض الأحباب: "ولعلك قد عرفت بما ذكرنا لك مفصلا أن القول الثالث لا محصل له أصلا" قلت: وقد رددنا عليك كل ما أوردته عليه، وبينا أن مرجع الثالث إلى الأول، لأنه لا خفاء فى أن القول إن استلزم إبطال ما أجمعوا عليه كان مردودا ونحن نسلم ذلك المعنى لكن ندعى أن القول الثالث مستلزم لإبطال ما أجمعوا عليه فى جميع الصور إما فى مسألة واحدة، وإما فى مجموع المسألتين. قال بحر العلوم: واعلم أن هذا القول ليس مخالفا لما عليه الجمهور، فإنهم إنما يقولون بالمنع من إحداث ثالث لكونه رافعا ما اتفقوا عليه وهذا أيضا يسلم ذلك، وإنما ينكر فى بعض الصور الجزئية رفع المتفق عليه بعدم الاشتراك فى الجامع عنده، وهذا شيء آخر، فافهم (ص ٥٣١).

وحاصله: أن القدح فى المثال لا يضر الاستدلال، ولا يخفى أن عامة ما أورده بعض الأحباب على الجمهور كلها يرجع إلى القدح فى المثال ومثله لا يلتفت إليه فى تحقيق الأقوال، فالحق ما ذهب إليه الجمهور، وهو القول المنصور.

فقوله: "إنه لما تبين بطلان الأقوال الثلاثة ثبت أن القول بالجواز مطلقا أقوى المذاهب" رد عليه، كيف وهو مستلزم لانقسام الأمة فى مسألة إلى قسمين كل قسم منهما مخطئ فيها؟ وتخطئة الفريقين تخطئة للأمة وهو محال. فإن قيل: المحال إنما هو تخطئة الأمة فيما اتفقوا عليه، وأما تخطئة كل بعض فيما لم يتفق عليه لا يكون محالا. قلنا: قد اتفقوا على أن المسألة لايخلو عن أحد القولين، فتخطئتهم فى ذلك تخطئة للأمة

فيما اتفقوا عليه.

فإن قيل: إن اختلاف الأمة على قولين دليل تسويغ الاجتهاد، والقول الثالث حادث عن الاجتهاد فكان جائزا. قلنا: إن ذلك يدل على تسويغ الاجتهاد منهم أو من غيرهم؟ الأول مسلم والثانى ممنوع.

فإن قيل: أجمعنا على أن الصحابة لو انقرض عصرهم وكانوا قد استدلوا فى مسألة من المسائل بدليلين فإنه يجوز للتابعى الاستدلال بدليل ثالث، فكذلك القول الثالث. قلنا بالفرق، وبيانه من وجهين:

الأول: أن الاستدلال بدليل ثالث يؤكد ما صارت إليه الأمة من الحكم ولايبطله، بخلاف القول الثالث على ما حققناه.

الثانى: أن اتفاقهم على دليل واحد لا يمنع من دليل آخر، ومع ذلك فإن اتفاقهم على حكم واحد مانع من إبداع حكم آخر مخالف له، فافترقا.

فإن قيل: دليل جواز إحداث الثالث وقوعه من غير إنكار من الأمة، فمن ذلك أن الصحابة اختلفوا فى مسألة زوج وأبوين وزوجة وأبوين، فقال ابن عباس: للأم ثلث الكل بعد فرض الزوج والزوجة، وقال الباقون: للأم ثلث الباقى بعد فرضهما. وقد أحدث التابعون قولا ثالثا، فقال ابن سيرين بقول ابن عباس فى زوج وأبوين، دون الزوجة والأبوين، فقال فيها بقول الجمهور، وقال شريح بالعكس أى للأم ثلث ما بقى مع الزوج وثلث الكل مع الزوجة.

قلنا: يجوز أن يكون الإحداث قبل استقرار الصحابة على قولين، فإن ابن سيرين وشريحا كانا معاصرين للصحابة، فلا يخلو إما أن يكون لم يستقر قول جميع الصحابة على القولين بل قول البعض أو قد استقر عليهما قولهم جميعا، فإن كان الأول فليس فيه مخالفة الإجماع بل مخالفة البعض، وإن كان الثانى فإما أن يكون قد خالفهم فى وقت اتفاقهم على القولين، أو بعد ذلك، فإن كان الأول فهو من أهل الإجماع فلا يكون بذلك خارقا للإجماع، وإن قدر إحداث قوله بعد ذلك فهو مردود غير مقبول، ومن ادعى ذلك فعليه البيان، ودونه خرط القتاد. ومع ذلك فلم يعرج أحد من الفقهاء غير أبى ثور على

قول ابن سيرين. قال الموفق فى المغنى: وما ذهب إليه ابن سيرين تفريق فى موضع أجمع الصحابة على التسوية فيه (٧-٢١).

وأما قول بعض الأحباب: "إن نسبة منع إحداث الثالث مطلقا إلى الشافعى ومحمد كما حكاه بحر العلوم عن التيسير لا تصح عندى" فرد عليه، ولا حجة له فى عبارات للشافعى نقلها عن إعلام الموقعين، فإن قوله: "وقد سئل عن أقاويل الصحابة إذا تفرقوا فيها يفر منها إلى ما وافق الكتاب، أو السنة، أو الإجماع، أو أصح القياس". كما فى الرسالة له (ص-٨٢) لا يدل على جواز الخروج عن أقاويلهم، وغاية ما فيه جواز ترجيح بعضها على بعض.

وقول الآمدى فى الأحكام له: إذا اختلف أهل العصر فى مسألة على قولين هل يجوز لمن بعدهم إحداث قول ثالث؟ اختلفوا فيه. فذهب الجمهور إلى المنع من ذلك. خلافا لبعض الشيعة، وبعض الحنفية، وبعض أهل الظاهر (٢:٣٧٤) مصرح بكون المتقدمين من الفقهاء متفقين على المنع لم يخالفهم فى ذلك إلا بعض الحنفية وهم المتأخرون منهم كما لا يخفى، فما ذكره بحر العلوم هو الصحيح.

لم يجز التلفيق إن كان مبطلا للإجماع:

وإذا عرفت ذلك، فاعلم أن التلفيق بين أقوال المجتهدين إن كان مبطلا للإجماع لم يجز، وإلا جاز. نظيره صلاة من احتجم ومس المرأة بعد الوضوء من غير تجديده فإنها باطلة إجماعا، وكذا صلاة من أخذ بقول الشافعى فى الاحتجام وبقول أبى حنيفة فى عدم ركنية الفاتحة للصلاة فاكتفى بآية من القرآن ولم يقرأ الفاتحة، فإنها باطلة إجماعا، أما عند الشافعى فلترك الفاتحة، وأما عند أبى حنيفة فلكونه صلى محدثا.

هذا هو حكم التلفيق فى عمل واحد. وأما حكمه إذا كان بين القولين فقط دون العمل بأن رجح مجتهد قول الشافعى فى الاحتجام وقول أبى حنيفة فى المس أو فى عدم ركنية الفاتحة للصلاة فهو جائز، وكذا لو لفق بينهما فى عملين لا فى عمل واحد بأن صلى صلاة بعد الاحتجام بلا إعادة الوضوء ولم يترك الفاتحة مثلا، وصلى أخرى بإعادة

الوضوء بعده واقتصر فى القراءة على آية. لما عرفت من أن القولين لا يشتركان فى أمر واحد هو حكم شرعى فلا يكون القول الثالث مبطلا للإجماع، ولكنهما يشتركان أحيانا فى الحكم ببطلان الصلاة إذا كان التلفيق فى عمل واحد وإن اختلفا فى العلة كما تقدم.

وأما قول بعض الأحباب: "إن التلفيق بين القولين لا يستلزم إبطال الإجماع سواء كان الملفق مجتهدا أو مقلدا" فقد رددناه عليه، وبينا بطلانه وسخافة رأيه بما لا مزيد عليه.

وأما قوله: "إن تلفيق المقلد أولى بالجواز من تلفيق المجتهد. لكون المجتهد يخطئ الفريقين وتخطيئتهما تخطئة للأمة، بخلاف المقلد فإنه لايخطئ أحدا ولا يصوبه وإنما يختار له طريقا فى العمل يأخذ بقول هذا مرة وبقول الآخر أخرى، فليس هو بمخالف للإجماع، ولا متبعا غير سبيل المؤمنين". ففيه أنه وإن لم يكن مخالفا للإجماع قولا ولكنه مبطل له فى بعض الأحوال عملا، فإنه لما لفق بين القولين فى عمل بحيث لم يصح على قول منهما كان عمله ذلك باطلا بالإجماع، فإن اعتقد صحته كان مبطلا للإجماع عملا مخالفا له اعتقادا.

وأما قوله: إن النظر فى أحوال العامة من المسلمين قبل شيوع التقليد الشخصى فيهم يدل على كون التلفيق شائعا فيهم، لم ينكره منكر ولم يلزمهم أحد الاحتراز عن التلفيق حذرا عن مخالفة الإجماع المركب. وإذا سئل عالم عن مسألة أجابه بما عنده، ولم يكن يسأله قط هل سألت أحدا من العلماء عن المسألة كى لا يلزم من العمل بما نقول تلفيق بين القولين وإبطال الإجماع المركب منهما؟ فثبت أن جواز التلفيق تقليدا مجمع عليه، فيكون المنع منه مبطلا للإجماع.

ففيه أن الإجماع على شىء لا يثبت بمثل هذه الظنون، والظاهر من أحوال السلف أن عوامهم لم يكونوا يسألون إلا علماء بلادهم وكانوا لا يختلفون إلا يسيرا، فترى علماء الحجاز متوافقين بينهم، وكذا علماء العراق وعلماء الشام، فلا يتوهم من التلفيق بين أقوالهم إبطال ما أجمعوا عليه. وأيضا فكانوا يأخذون بقول واحد فى عمل وبقول الآخر فى عمل آخر، ولم يكونوا يأخذون بأقوال الجميع فى عمل بحيث يحكم ببطلانه على قولهم جميعا. ومن ادعى فعليه البيان. وقد عرفت أن التلفيق بين القولين إنما يبطل

الإجماع إذا كان فى أمر واحد أو فى عمل واحد. لا فى أمرين أو عملين.

قال: "فينبغى أن يقال: إن التقليد الشخصى واجب بالغير وفى التلفيق ترك هذا الواجب فلا يجوز. ولكن لو جاز ترك التقليد الشخصى لضرورة لجاز التلفيق أيضاً، لأن امتناعه لم يكن لذاته بل للغير، فإذا ارتفع وجوب الغير ارتفع الامتناع". وفيه أنه بناء الفاسد على الفاسد. فامتناع التلفيق إنما هو لإفضائه إلى إبطال الإجماع فى بعض الأحوال، فلو استلزم ذلك امتنع، وإلا لا. وأما وجوب التقليد الشخصي وعدمه فبمعزل عن ذلك. والله تعالى أعلم.

تحقيق عبارة «مسلم الثبوت» و «فواتح الرحموت»:

وأما ما فى مسلم الثبوت وفواتح الرحموت ونصه: وما أورد أنه يلزم على جواز الأخذ بكل مذهب احتمال الوقوع فى خلاف المجمع عليه، إذ ربما يكون المجموع الذي عمل له مما لم يقل به أحد، فيكون باطلا إجماعا. كمن يتزوج بلا صداق اتباعا لقول الإمامين أبى حنيفة والشافعى رحمهما الله، ولا شهود اتباعا لقول الإمام مالك، ولا ولى على قول إمامنا أبى حنيفة، فهذا النكاح باطل اتفاقا، أما عندنا فلانتفاء الشهود، وأما عند غيرنا فلانتفاء الولى.

فأقول: إنه مندفع لعدم اتحاد المسألة وقد مر أن الإجماع على نفى القول الثالث إنما يكون إذا تحدث المسألة حقيقة أو حكما فتدبر. ولأنه لو تم لزم إفتاء مفتى بعينه وإلا احتمل الوقوع فيما ذكر (ص-٦٢٩). ففيه ما مر فى مسألة صلاة من احتجم ومس المرأة أن الظاهر اتحاد الحكم وهو بطلان الصلاة إجماعا، فكذا الظاهر ههنا بطلان النكاح بلا خلاف فيه، وإنما الخلاف فى العلة. فلا تغاير فى الحكم أصلا وإنما التغاير فى جهة البطلان. فافهم.

وأما أنه لو تم لزم إفتاء مفتى بعينه، فكلا! بل غاية ما لزم وجوب العمل بقول واحد فى عمل واحد، ولا دليل يدل على نفيه. فلم يكن من دأب السلف التلفيق بين الأقوال فى عمل وإنما كان دأبهم العمل بقول واحد فى نازلة والأخذ بقول الآخر فى أخرى. وكان من دأبهم الرجوع إلى علماء بلادهم، وكانوا فى الغالب متوافقين غير متخالفين.

بطلان الحكم الملفق متفق عليه:

قال فى الدر: "إن الحكم الملفق باطل بالإجماع". قال ابن عابدين: المراد بالحكم الحكم الوضعى كالصحة، مثاله متوضئ سال من بدنه دم ولمس امرأة ثم صلى فإن صحة هذه الصلاة ملفقة من مذهب الشافعى والحنفى، والتلفيق باطل، فصحته منتفية حينئذ. إلى أن قال: فتحصل مما ذكرناه أنه ليس على الإنسان التزام مذهب معين، وأنه يجوز له العمل بما يخالف ما عمله على مذهبه مقلدا فيه غير إمامه مستجمعا شروطه ويعمل بأمرين متضادين فى حادثتين لا تعلق لواحدة منهما بالأخرى، وليس له إبطال عين ما فعله بتقليد إمام آخر. لأن إمضاء الفعل كإمضاء القاضى لا ينقض.

وقال أيضًا: إن له التقليد بعد العمل. كما إذا صلى ظانا صحتها على مذهبه ثم تبين بطلانها فى مذهبه وصحتها على مذهب غيره (مستجمعة شروط) فله تقليد غيره، ويجتزئ بتلك الصلاة على ما قال فى البزازية: إنه روى عن أبى يوسف أنه صلى الجمعة مغتسلا من الحمام، ثم أخبر بفارة ميتة فى بئر الحمام. قال: "نأخذ بقول إخواننا من أهل المدينة: إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا" (١-٧٨).

وفى الدر أيضا: "ولا بأس بالتقليد عند الضرورة لكن بشرط أن يلتزم جميع ما يوجبه ذلك الإمام، لما قدمنا أن الحكم الملفق باطل بالإجماع.

قال ابن عابدين: فقد شرط الشافعى لجمع التقديم ثلاثة شروط، تقديم الأولى، ونية الجمع قبل الفراغ منها، وعدم الفصل بينهما يعد فاصلا عرفا. ولم يشترط فى جمع التأخير سوى نية الجمع قبل خروج الأولى (نهر). ويشترط أيضا أن يقرأ الفاتحة فى الصلاة ولو مقتديا، وأن يعيد الوضوء من مس فرجه أو أجنبية، وغير ذلك من الشروط والأركان المتعلقة بذلك الفعل. والله تعالى أعلم. (١-٣٩٧).

وقال الطحطاوى فى "حاشيته على مراقى الفلاح": وجوزه أى الجمع بين الصلاتين بلا عذر فى السفر الشافعى تقديما وتأخيرا، والأول أفضل للنازل، والثانى للسائر. وكثيرا ما يبتلى المسافر بمثله لاسيما الحاج ولا بأس بالتقليد كما فى البحر والنهر لكن بشرط أن يلتزم جميع ما يوجبه ذلك الإمام، لأن الحكم الملفق باطل بالإجماع كما

فى ديباجة الدر، فيقرأ إن كان مؤتما، ولا يمس ذكره ولا امرأة بعد وضوئه، ويحترز عن إصابة قليل النجاسة. وحكاية الإجماع على بطلان الملفق منظور فيها. فإن الأصح من مذهب الإمام مالك رحمه الله جوازه والمنهى عنه تتبع الرخص من المذاهب (ص ١٠٣).

قلت: وهذا يرشدك إلى أن بطلان الملفق متفق عليه فى مذهب أبى حنيفة والشافعى وأحمد، وعن مالك فيه روايتان أصحهما جوازه، ولا يبعد أن يقال: أصحهما ما وافق فيه الجمهور دون ما خالفهم فيه، والله تعالى أعلم.

تتمة الكلام

قال الآمدى فى الأحكام له:

إذا اتبع العامى بعض المجتهدين فى حكم حادثة من الحوادث وعمل بقوله فيها اتفقوا على أنه ليس له الرجوع عنه فى ذلك الحكم بعد إلى غيره، وهل له اتباع غير ذلك المجتهد فى حكم آخر؟ اختلفوا فيه، فمنهم من منع منه، ومنهم من أجازه، وهو الحق نظرا إلى ما وقع عليه إجماع الصحابة من تسويغ استفتاء العامى لكل عالم فى مسألة، وأنه لم ينقل عن أحد من السلف الحجر على العامة فى ذلك، ولو كان ذلك ممتنعا لما جاز من الصحابة إهماله والسكوت عن الإنكار عليه، ولأن كل مسألة لها حكم نفسها، فكما لم يتعين الأول للاتباع فى المسألة الأولى إلا بعد سؤاله فكذلك فى المسألة الأخرى...

إلى أن قال: والمختار إنما هو التفصيل وهو أن كل مسألة من مذهب الأول اتصل عمله بها فليس له تقليد الغير فيها، وما لم يتصل عمله بها فلا مانع من اتباع غيره فيها (٤-٣١٩).

وفى مسلم الثبوت: ثم الأشبه بالصواب إن عمل بتحرى قلبه فلا يرجع عنه ما دام كذلك، فإن التحرى نوع من الترجيح، وترك الراجح خلاف المعقول (ص ٦٢٨).

الفائدة العاشرة
ترجمة الإمام محمد بن الحسن الشيبانى
زيادة على ما في إنهاء السكن

قال العبد الضعيف: إن تاريخ الفقه يشهد بأن الكتب المؤلفة فى مذاهب الأئمة المتبوعين من المدونة والحجة والأم وما بعدها إنما ألفت على ضوء كتب ذلك الإمام العظيم أبى عبد الله محمد بن الحسن الشيبانى رضى الله عنه، ولم تزل كتبه بأيدى الفقهاء من كل مذهب قبل حلول قرون التقليد المحض يتداولونها ويستفيدون منها تقديرا منهم لما امتازت به على سبقها من رصانة فى التعبير ووضوح فى البيان وإحكام فى التأصيل ودقة فى التفريع مع التدليل على مسائل ربما تعزب أدلتها عن علم كثير من الفقهاء من أهل طبقته فضلا عمن بعدهم، وعلى توسعها فى توليد المسائل فى الأبواب بحيث ينبئ عن تغلغل مؤلفها فى أسرار العربية ويده البيضاء فى اكتشاف أسرار التشريع من غير أن تظهر على كلامه شهوة الانفراد، والشذوذ عن الفقهاء عند ما يناقشهم فى آرائهم، ولا القيل ولا التشغيب فى سبيل الدعوة إلى آراء استبانت له بخلاف ما ابتلى به كثير ممن ينتمى إلى الفقه، بل ينوه بفضل شيوخه عليه ويسجل أقوالهم فى مؤلفاته عرفانا منه لجميلهم ولم يغره اتساع علمه بل زاده إخلاصا إلى إخلاص. فكافأه الله سبحانه على ذلك بأن بارك فى علمه حتى أصبحت كتبه لحمة الكتب المدونة فى جميع المذاهب بدون مغالاة، وأدام الانتفاع بكتبه مدى القرون.

ومبدأ أمره واتصاله بأبى حنيفة أنه لما بلغ سنه أربع عشرة عاما حضر مجلس أبى حنيفة رضى الله عنه ليسأله عن مسألة نزلت به، فسأله قائلا: "ما تقول فى غلام احتلم بالليل بعد ما صلى العشاء هل يعيد الصلاة"؟ قال: "نعم". فقام وأخذ نعله وأعاد العشاء فى زاوية المسجد، وهو أول ما تعلم من أبى حنيفة. فلما رآه يعيد الصلاة أعجبه ذلك، وقال: "إن هذا الصبى يفلح إن شاء الله تعالى" وكان كما قال.

ثم ألقى الله سبحانه فى قلبه حب التفقه فى دين الله بعد أن رآى جلال مجلس الفقه، فعاد إلى المجلس يريد الفقه، فقال له أبو حنيفة: "استظهر القرآن أولا لأن لاستظهار القرآن مدخلا فى صفاء الأذهان وتجويد الفهم أى مدخل". والمتفقه على طريقة أبى حنيفة فى حاجة شديدة إلى ذلك.

ولعل محمدا لم يكن إذ ذاك جيد الاستظهار للقرآن. فغاب سبعة أيام ثم جاء مع والده وقال: "حفظته" وسأل أبا حنيفة عن مسألة. فقال له أبو حنيفة: "أخذت هذه المسألة من غيرك أم أنشأتها من نفسك؟" فقال محمد: "من عندى". فقال أبو حنيفة: "سألت مسأل الرجال، أدم الاختلاف إلينا وإلى الحلقة".

فأقبل محمد بن الحسن إلى العلم بكليته يلازم حلقة أبى حنيفة ويكتب أجوبة المسائل فى مجلسه ويدونها.

وبعد أن لازمه أربع سنين على هذا الوجه مات أبو حنيفة رضى الله عنه، فأتم الفقه على طريقة أبى حنيفة على أبى يوسف. وأما الحديث فقد سمعه من أبى حنيفة، وأبى يوسف، وغيرهما من مشائخ كثيرة بالكوفة، والبصرة، والمدينة، ومكة، والشام، وبلاد العراق. بل جمع إلى علم أبى حنيفة وأبى يوسف علم الأوزاعى والثورى ومالك رضى الله عنه حتى أصبح إماما لا يبلغ شأوه فى الفقه، قويا فى التفسير والحديث، حجة فى اللغة باتفاق أهل العلم ممن لم يصيب بتعصب.

وجه انتساب محمد لأبى حنيفة:

ولما طار صيت محمد بن الحسن فى الآفاق وسارت بتصانيفه الركبان قصده أناس من أقاصى البلدان للتفقه عنده حيث كان قد بلغ أعلى مراتب الاجتهاد وإن كان يحافظ على انتسابه لأبى حنيفة النعمان عرفانا لجميل يده عليه فى الفقه، ولم يضع استمراره على انتسابه هذا من مرتبته إلا عند من لا يعرف مراتب الرجال.

ذكر أصحاب محمد وتلامذته

ويصعب استقصاء من تخرج به فنكتفى هنا بذكر جملة من أصحابه وتلاميذه ليعلم أنه شيخ المجتهدين فى عصره، فمنهم :

أبو حفص الكبير البخارى أحمد بن حفص العجلى، ومنه كان البخارى تلقى فقه أهل الرأى وجامع الثورى قبل رحلاته، ولأجل ذلك فاق البخارى سائر أصحاب الصحاح فى الفقه وجودة الفهم كما يشهد على ذلك الجامع الصحيح له.

وأبو سليمان موسى بن سليمان الجوزجانى وبه انتشرت الكتب الستة ظاهر الرواية فى مشارق الأرض ومغاربها. وأبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعى أحد الأئمة الأربعة أركان الإسلام، وأبو عبيد قاسم بن سلام الهروى ذلك الإمام المجتهد الكبير، وعمرو بن أبى عمرو الحرانى، ومحمد بن سماعة التميمى، وعلى بن معبد بن شداد الرقى من جملة من روى الجامع الصغير والكبير، ومعلى بن منصور الرازى، وأبو بكر بن أبى مقاتل، وأسد ابن الفرات القيروانى مدون مذهب مالك شيخ سحنون، ومحمد بن مقاتل الرازى شيخ ابن جرير، ويحيى بن معين الغطفانى إمام الجرح والتعديل، وعلى بن مسلم الطوسى، وموسى بن النصر الرازى، وشداد بن حكيم البلخى، والحسن بن أيوب الرقى، وابن جبلة، وأبو العباس حميد، وأبو التوبة ربيع بن نافع الحلبى، وعبيد الله بن أبى حنيفة الدبوسى، وأبو يزيد عمرو بن يزيد الجرمى، ومصعب بن عبد الله الزبير، وأيوب ابن الحسن النيسابورى، وخلف بن أيوب البلخى، وعلى بن صبيح، وعقيل ابن عنبسة، وعلى بن مهران، وعمرو بن مهير. ويحيى بن أكثم القاضى، وأبو عبد الرحمن المؤدب مؤدب آل شبيب، وعلى بن الحسن الرازى، وهشام بن عبيد الله الرازى، وأبو جعفر أحمد بن محمد بن مهران التسوى راوى الموطأ عنه، وشعيب بن سليمان الكيسانى راوى الكيسانيات عنه، وعلى بن صالح الجرجانى راوى الجرجانيات عنه، وإسماعيل بن توبة القزوينى راوى السير الكبير عنه، وأبو بكر إبراهيم بن رستم المروزى

راوى النوادر عنه، وأبو زكريا يحيى بن صالح الوحاظى الحمصى من شيوخ البخارى بالشام، وأبو موسى عيسى بن أبان البصرى -راوى الحجج على أهل المدينة عنه، ومؤلف كتاب الحجج الكبير، وكتاب الحجج الصغير، والرد على المريسى والشافعى فى شروط قبول الأخبار- وسفيان بن سحبان البصرى صاحب كتاب العلل، ومحمد بن عمر الواقدى مروى عنه كما روى هو عن الواقدى وذلك من رواية الأقران بعضهم من بعض.

رحلة محمد إلى مالك وسماعه منه:

ولما بدأ الموطأ يذيع فى أوائل عهد المهدى رحل محمد إلى مالك ولازمه ثلاث سنين، وجملة ما سمعه من لفظ مالك من الحديث نحو سبعمائة حديث مسند، كما صح ذلك بطرق عنه، وسمع من سائر شيوخ المدينة فى هذه الرحلة زيادة على ما كان سمعه منهم فى رحلاته السابقة، والموطأ نحو اثنتين وعشرين رواية تختلف زيادة ونقصا يشير إلى بعض ذلك الدارقطنى فى جزء ألفه فى اختلاف الموطأت واتفاقها.

موطأ محمد أجود الموطآت:

وموطأ محمد يعد من أجود الموطآت إن لم يكن أجودها مطلقا لأنه سمعه من لفظه بمرو فى مدة ثلاث سنوات. ومما يدل على اعتناء أهل العلم بموطأ محمد اشتهاره من روايته، ولم يشتهر من رواية الإمام الشافعى وغيره من أصحاب مالك، فلا يوجد الموطأ بأيدى أهل العلم إلا من طريق يحيى الليثى أو من رواية محمد بن الحسن لا غير.

فضل محمدا كثير من أهل العلم على بعض مشايخه:

وكثير من أهل العلم يفضل محمد بن الحسن على بعض مشايخه فى الفقه فضلا عن مشايخه فى الحديث.

قال الحافظ ابن أبى العوام السعدى: سمعت الطحاوى قال: سمعت محمد ابن سنان يقول: سمعت عيسى بن سليمان يقول: لما قدم يحيى بن أكثم مع المأمون يريد

مصر لقى يحيى بن صالح الوحاظى (من مشايخ البخارى بالشام) فقال له: "يا أبا زكريا! أيما كان أكثر تيقظا؟ مالك بن أنس أو محمد بن الحسن؟" فقال له يحيى بن صالح: "كان محمد بن الحسن نائما مستثقلا أيقظ من مالك جالسا مجتمعا".

قال ابن أبى العوام: حدثنى أبو جعفر الطحاوى قال: سمعت إبراهيم بن أبى داود (البرسى ثقة) يقول: سمعت يحيى بن صالح الوحاظى يقول: حججت مع محمد ابن الحسن (زميلا له) وقلت له: حدثنى بكتابك فى كذا من كتبه فى الفقه، فقال لى: "ما أنشط له". فقلت: "أنا أقرأه عليك". فقال لى: "أيهما أخف على عندك قراءتى إياه عليك أو قراءتك على؟" قلت: "قراءتى عليك". فقال: "لا، قراءتى إياه عليك أخف على، لأنى إذا قرأته عليك أستعمل بصرى ولسانى لا غير، وإذا قرأت أنت على استعملت بصرى وذهنى وسمعى، فذلك أثقل على". ونقله الذهبى أيضا فى جزئه، وهى فائدة طريفة.

شأن محمد في قلوب الفقهاء من المحدثين:

وروى ابن أبى العوام عن الطحاوى عن إبراهيم بن أبى داود أنه قال: سمعت يحيى ابن صالح الوحاظى يقول: حججت مع محمد بن الحسن فلما كنا بمنى رأيت خالد ابن عبد الله (وهو أبو الهيثم الواسطى) فصرت إلى مجلسه فازدحم عليه أصحاب الحديث حتى آذوه، فقال: "عسى لو سئل هؤلاء عن مسألة من الفقه ما عرفوا الجواب فيها"[١]. فقلت: "أصلحك الله! سلهم، فعسى أن يكون فيهم من ليس كذلك". فسأل عن مسألة فأجبته أنا فيها. فاستحسن جوابى وقال لى: "ممن علمت هذا؟" فقلت: "عن محمد بن الحسن وهو حاج معك". فقال لى: "إذا فرغنا فامض بى إلى مضربه حتى أسلم عليه". فلما فرغنا مضيت معه إلى محمد بن الحسن، فلما رآه قام إليه وأعظمه.

وهذا يدلك على عظم شأن محمد فى قلوب الفقهاء من المحدثين. وأما من لا يعرف إلا سرد الروايات من غير تفقه فليقل ما شاء.

---

(١) يعنى أنهم لا يعرفون إلا رواية الحديث من غير تفقه وتدبر فيه؛ وفيه دلالة على أن السلف كانوا ينكرون على من طلب الحديث وأعرض عن الفقه.

شدة اعتناء المحدثين بفقه أبي يوسف ومحمد

قال الذهبى فى "تذكرة الحفاظ" : قال أبو على الحافظ: "لو لم يشتغل أبو يعلى (الموصلى الحافظ) بكتب أبي يوسف على بشر بن الوليد لأدرك بالبصرة سليمان ابن حرب وأبا الوليد الطيالسى" (٢-٢٤٩).

وهذا يدل أن كتب أبي يوسف من الكثرة بحيث إن تمام سماعها يحول دون علو السند، مع سرعة المحدثين فى العرض والسماع، حتى إن منهم من يسمع جامع البخارى فى ثلاثة أيام. وهذا يؤيد ما يقال: "إن كتاب الأمالى لأبى يوسف وحده فى ثلاثمائة جزء" وإلا لما أخره سماع كتبه عن علو السند، ولكن أبا يعلى لم يلق بهذا التأخير بالا، لأن ما فاته عاليا يمكنه أن يدركه نازلا، ولو فات الفقه لم يدرك بعلو ولا نزول، وفيه ما يدل على شدة اعتناء المحدثين الحفاظ بفقه أبي يوسف ومحمد لما فيه من رواية الحديث مع الدراية، فافهم.

وأبو يعلى هذا هو محدث الجزيرة صاحب المسند الكبير سمع على بن الجبر، ويحيى بن معين، ويحيي الحمانى، وأمما سواهم. وقد خرج لنفسه معجم شيوخه فى ثلاثة أجزاء. حدث عنه أبو حاتم، وأبو على النيسابورى، وحمزة بن محمد الكنانى، وأبو بكر الإسماعيلى، وخلق بسواهم. وثقه ابن حبان ووصفه بالإتقان والدين. وقال الحاكم: "كنت أرى أبا على الحافظ معجبا بأبى يعلى وإتقانه وحفظه لحديثه". قال الحافظ: "هو ثقة مأمون". من التذكرة للذهبى (٢-٢٤٩).

وكان أسد بن الفرات خرج من القيروان إلى الشرق سنة اثنتين وسبعين ومائة، فسمع الموطأ على مالك بالمدينة. وكان أصحاب مالك بن القاسم وغيره يحملونه على السؤال عن المسائل حيث كان مالك يتلطف معه ويجيبه عن مسائله دونهم لكونه رحل إليه من بلد بعيد، لكن لما أكثر السؤال أخذ مالك يتضايق من ذلك حتى قال له يوما: "سلسلة إذا كان كذا كان كذا، إن أردت هذا فعليك بالعراق". فوجد أسد أن الأمر

يطول عليه عند مالك ويفوته ما يرغب فيه من لقى الرجال والرواية عنهم، فرحل إلى العراق فلقى أبا يوسف، وناوله نسخته من الموطأ بروايته بطلب من أبى يوسف، فاطلع على أحاديث الموطأ برواية أسد. فسمع أسد بن الفرات بالعراق من أصحاب أبى حنيفة وتفقه عليهم، منهم أبو يوسف القاضى، وأسد بن عمرو البجلى، ومحمد بن الحسن، وغيرهم من فقهاء العراق.

صبر محمد فى تعليم تلاميذه، وإيثاره فى الإنفاق عليهم:

وكان أكثر اختلافه [١] إلى محمد بن الحسن. ولما حضر عنده قال له: "إنى غريب قليل النفقة، والسماع منك نزر، والطلبة عندك كثير، فما حيلتى؟" فقال محمد: "اسمع مع العراقيين بالنهار وقد جعلت لك الليل وحدك، فتبيت عندى وأسمعك". قال أسد: "وكنت أبيت عنده، وينزل إلى، ويجعل بين يديه قدحا فيه الماء ثم يأخذ فى القراءة، فإذا طال الليل ورآنى نعست ملأ يده ونضح به وجهى فأنتبه، فكان ذلك دأبه ودأبى حتى أتيت على ما أريد من السماع عليه". وكان محمد بن الحسن يتعهده بالنفقة حين علم أن نفقته نفدت، كان أعطاه مرة ثمانين دينارا حينما رآه يشرب من ماء السبيل، وسعى فى نفقته عند ما أراد الانصراف من العراق فى حكاية طريقة يطول ذكرها وهى مسرودة فى الجزء الثانى من معالم الإيمان فى تاريخ القيروان.

ولا أعلم بين أئمة العلم من كان يصبر صبر محمد بن الحسن فى تعليم تلاميذه، ولا من يؤثر إيثاره فى الإنفاق عليهم، خلا أستاذه الإمام الأعظم أبى حنيفة النعمان رضى الله عنه.

رحلة أسد إلى محمد وسماعه منه:

ومما قاله أسد عن رحلته العراقية: "بينما نحن كنا عند محمد بن الحسن يوما فى حلقته إذ أتاه رجل يتخطى الناس حتى صار إليه، فسمعنا محمدا يقول: "إنا لله وإنا إليه

---

(١) أى أسد بن الفرات.

راجعون، مصيبة ما أعظمها! مات مالك بن أنس، مات أمير المؤمنين فى الحديث". ثم فشا الخبر فى المسجد وماج الناس حزنا لموت مالك بن أنس رضى الله عنه. وكان إذا حدث عن مالك بعد ذلك اجتمع عليه الناس وانسدت إليه الطرق رغبة منهم فى حديث مالك، وإذا حدث عن غيره لم يجئه إلا الخواص".

لأن حديث العراقيين كان قد امتلأ به العراق، فهم متمكنون عن سماعه متى شاؤوا، وأما حديث مالك إمام دار الهجرة فيحق لهم أن يرغبوا فى سماعه من مثل محمد بن الحسن لا سيما بعد ما بلغهم نبأ وفاته مع إطراء محمد لمالك هذا الإطراء. فذلك سر تضاعف الرغبات فى سماع حديثه.

ثم انصرف أسد من العراق بعد أن زقه محمد العلم زقا، ومر فى طريقه إلى بلده بالمدينة المنورة ليسأل بها أصحاب مالك عن المسائل التى تلقاها من محمد بن الحسن، ولم يجد عندهم ما يطلبه بل أشاروا عليه بالرحيل إلى أصحاب مالك بمصر، فارتحل، ولما وصل إلى مصر قصد عبد الله بن وهب وقال له: "هذه كتب أبى حنيفة" وسأله أن يجيب فيها على مذهب مالك، فتورع ابن وهب وأبى فذهب إلى ابن القاسم، فأجابه إلى ما طلب، فأجاب فيما حفظ عن مالك بقوله، وفيما شك قال: "أخال، وأشك، وأحسب، وأظن". وتسمى تلك الكتب "الأسدية". ثم رجع بها إلى القيروان وحصلت له رياسة العلم بتلك الكتب. هذا لفظ أبى إسحاق الشيرازى فى طبقات الفقهاء.

وأما لفظ نيل الابتهاج بتطريز الديباج فهو: إن أسدا أتى ابن وهب وسأله أن يجيبه فى مسائل أبى حنيفة على مذهب مالك، فتورع، فذهب إلى ابن القاسم فأجابه عنها بما حفظ عن مالك وفى غيره يقول: سمعته يقول فى مسألة كذا وكذا ومسألتك مثلها. ومنها ما أجابه على أصول مالك. وهذه الأسدية هى أصل مدونة سحنون، أصلح ابن القاسم منها أشياء على يد سحنون.

ولفظ ابن أبى حاتم فى الجرح والتعديل عند ترجمة عبد الرحمان بن القاسم فى المجلد الرابع منه: كان أسد سأل محمد بن الحسن عن مسائل، ثم قدم مصر، فسأل ابن وهب أن يجيبه فيما كان عنده منها عن مالك، وما لم يكن عنده عن مالك منها فمن

عنده، فلم يفعل. فأتى عبد الرحمان بن القاسم، فتوسع له، فأجابه عن هذا، فالناس يتكلمون فى هذه المسائل. ونقل ابن عبد البر نص هذه العبارة فى الانتفاء.

ولفظ ابن رشد فى المقدمات له: ورحل سحنون إلى ابن القاسم فكان مما قرأ عليه مسائل المدونة والمختلطة ودونهما، فحصلت أصل علم المالكيين، وهى مقدمة على غيرها من الدواوين بعد موطأ مالك رحمه الله.

ويروى أنه ما بعد كتاب الله كتاب أصح من موطأ مالك رحمه الله. ولا بعد الموطأ ديوان فى الفقه أفيد من المدونة. والمدونة عند أهل الفقه ككتاب سيبويه عند أهل النحو، وموضعها من الفقه موضع أم القرآن من الصلاة تجزئ عن غيرها ولا يجزئ غيرها عنها.

وكانت (المدونة) مؤلفة على مذهب أهل العراق، فسلخ أسد بن الفرات منها الأسئلة وقدم بها المدينة ليسأل عنها مالكا رحمه الله فأنصاه قد توفى، فأتى أشهب ليسأله عنها فسمعه يقول: "أخطأ مالك فى مسألة كذا، وأخطأ فى مسألة كذا". فلم يرض قوله فيه. فدل على ابن القاسم، فأتاه فرغب إليه فى ذلك، فأبى عليه فلم يزل به حتى شرح الله صدره لما سأله، يجعل يسأله مسألة مسألة، فما كان عنده فيه سماع عن مالك قال: "سمعت مالكا يقول فيها كذا وكذا". وما لم يكن عنده من مالك فيه إلا بلاغ قال: "لم أسمع من مالك فى ذلك شيئا، وبلغنى عنه أنه قال فيها كذا وكذا". وما لم يكن عنده فيه سماع، ولا بلاغ قال: "لم أسمع من مالك فى ذلك شيئا، ولا بلغنى عنه، والذى أراه فيه كذا" حتى أكملها. فرجع إلى بلده فطلبها منه سحنون فأبى عليه، فتحيل سحنون حتى صارت الكتب عنده، فانتسخها. ثم رحل بها إلى ابن القاسم فقرأها عليه فرجع منها عن مسائل وكتب إلى أسد بن الفرات أن يصلح كتابه على كتاب سحنون.

وبالجملة فلو لا الكتب التى تلقاها أسد من محمد فى فقه أبى حنيفة وقدمها لابن القاسم ليجاوبه عن مسائلها على مذهب مالك عن ظهر القلب لما تمكن أسد من الإجادة فى السؤال ولا ابن القاسم من الجواب عن كل مسألة يسأله فى أبواب الفقه على ترتيب أهل العراق. ولقد صدق من قال: "إن السؤال نصف العلم".

قال الطحاوى: سمعت ابن أبى عمران يقول: سمعت أبا عبد الله محمد بن الحسن

ابن أبى مالك يقول: رأيت بشر بن الوليد يوما عند أبى وقد ذكر محمد بن الحسن فنال منه، فقال أبى: "لا تفعل يا أبا الوليد!" ثم قال له: "هذا محمد قد صار له فى يد الناس ما صار من هذه الكتب التى فيها مسائله التى ولدها وعملها، فنحن نرضى منك أن تتولى لنا وضع سؤال مسألة وقد أعفاك الله عز وجل عن جوابها". وبشر بن الوليد هذا هو راوية أبى يوسف والحسن بن أبى مالك من أنبه أصحاب أبى يوسف وأفقههم رحمهم الله تعالى.

ونظير ذلك ما اشتهر واستفاض عن الإمام الكامل المنصف ابن سريج رحمه الله هو أزكى أصحاب الشافعى رحمه الله أنه سمع رجلا جاهلا يقع فى أبى حنيفة فقال له: "يا هذا! أ تقع فى أبى حنيفة، وثلاثة أرباع العلم مسلمة له وهو لا يسلم لهم الربع؟" فقال الرجل: "وكيف ذلك؟" قال: "لأن العلم سؤال وجواب وهو أوّل وضع الأسولة فله نصف العلم، وأجاب عنها فقال مخالفه فى البعض: "أصاب" وفى البعض: "أخطأ". فإذا قابلنا صوابه بخطأه فله نصف النصف أيضا، فسلم له ثلاثة أرباع العلم، بقى الربع فهو يدعيه ومخالفوه يدعونه ولايسلمه لهم". وقد قيل: بلغت مسائل أبى حنيفة خمسمائة ألف مسألة. وكتبه وكتب أصحابه تدل على ذلك. من جامع المسانيد (١:٣٥). فعلى ضوء كتب محمد تم تدوين أسد لتلك المسائل التى هى أصل مدونة سحنون.

ذكر الصلة بين مذهبى أبى حنيفة ومالك:

ولا بأس أن نشير هنا إلى أن الصلة بين المذهبين ليست مقتصرة على كون أسد دون مذهب مالك على ضوء كتب محمد. بل كان مالك كثيرا لمذاكرة فى الفقه مع أبى حنيفة. كلما زار الثانى المدينة المنورة ذكر غير واحد من أهل العلم كيف كان يذاكره فى الفقه والحديث بالمسجد النبوى إلى أن ينبلج ضوء الفجر.

وذكر القاضى عياض فى أوائل المدارك أن الليث بن سعد رآى مالكا وهو يعرق فسأله: "أراك تعرق؟" قال مالك: "عرقت مع أبى حنيفة، إنه لفقيه". وأخرج ابن أبى العوام الحافظ عن يوسف بن أحمد المكى عن محمد بن حازم الفقيه عن محمد بن على

الصائغ عن إبراهيم بن محمد عن الشافعى عن عبد العزيز الدراوردى "أن مالكا كان ينظر فى كتب أبى حنيفة ينتفع بها". كما فى الجزء الرابع من فضائل أبى حنيفة. وترى فى الإمام بعض مسائل يقول الشافعى فيها رواية عن الدراوردى: "أخذها مالك عن أبى حنيفة". بل روى الطحاوى عن الدراوردى "كان عند مالك نفسه من مسائل أبى حنيفة نحو ستين ألف مسألة" كما نقله مسعود بن شيبة فى كتاب التعليم له عن الطحاوى، إلى غير ذلك من الروايات الكثيرة التى ليس هذا موضع استقصائها.

وأسد هذا هو ناشر مذهب أبى حنيفة ومالك بأفريقية، ثم اقتصر على نشر مذهب أبى حنيفة، فانتشر فى ديار المغرب لحد الأندلس، حتى أصبح الأكثرون فى أفريقية على هذا المذهب إلى عهد ابن باديس. وترجم لأسد بن الفرات هذا القاضى عياض فى المدارك، وابن فرحون فى طبقات المالكية، وتوسع فى ترجمته صاحب معالم الإيمان فى تاريخ القيروان جد التوسع. وأسد هذا هو فاتح صقلية وناشر الإسلام بها، وبها توفى سنة ثلاث عشرة ومائتين.

وبهذه الصلة الأكيدة بين المذهبين ترى أهل المغرب يعتبرونهما بحرين وماسواهما ساقية يستغنى عنها مع رخاء صادق بين الفريقين المقلدين للمذهبين، فترى بعض كبار الفقهاء من المالكية يقول إذا لم تكن فى مسألة رواية عن مالك: يؤخذ بقول أبى حنيفة فيها.

ذكر رحلات الشافعي في طلب العلم:

وكان الإمام محمد بن إدريس الشافعى رضى الله عنه تفقه على مسلم بن خالد الزنجى بمكة، ثم رحل إلى المدينة المنورة، وهو ابن أربعة عشرة عاما، فعرض الموطأ على مالك، وسمع من إبراهيم بن محمد الأسلمى منافس مالك بالمدينة، ثم رجع إلى مكة، وسمع من ابن عيينة، ثم ارتحل إلى اليمن للعمل عند بعض الولاة لضيق ذات يده. وحمل إلى العراق سنة أربع وثمانين ومائة بتهمة الانحياز للعلويين ضد العباسية، ولما برئت ساحته من التهمة ألهم التفقه عند محمد بن الحسين حتى اتصل به ولازمه ملازمة كلية واستنسخ مصنفاته إلى أن سمع منه حمل بختى من الكتب ليس عليها إلا سماعه،

وأخذ يعتلى شأنه. وأصبحت هذه المحنة منحة ونعمة كبرى فى حقه، ومما كتبه إلى محمد فى أول قدومه يستبطئ إعارة كتاب كان طلبه منه:

قل للذى لم ترعين من رآه مثله حتى كان من رآه قد رآى من قبله

العلم ينهى أهله أن يمنعوه أهله لعله يبذله لأهله لعلـه

فوجه به إليه فى الحال هدية لا عارية، كما نقله ابن الجوزى بهذا اللفظ فى المنتظم عن الطحاوى. وروى ابن عبد البر هذه الحكاية مع أبيات الشافعى هذه بسنده إليه فى جامع بيان العلم.

وقال الصيمرى: حدثنا أبو إسحاق النيسابورى المعروف بالبيع حدثنا محمد ابن يعقوب الأصم ثنا الربيع بن سليمان قال: كتب الشافعى إلى محمد بن الحسن تلك الأبيات فذكر القصة، وقال: "فأنفذ الكتب إليه فى وقته". ومن المعلوم أن الشافعى لم يكن من الشعراء الذين يتزلفون بكل وسيلة. فمثل هذا الكلام لن يصدر عن مثله إلا وقلبه يواطئ لسانه، وكان الشافعى قد رآى مالكا، ووكيع بن الجراح، وابن عيينة، وغيرهم، وقد اعترف فى تلك الأبيات أنه لم ير مثل محمد بن الحسن، وأنه يمثل له علم أبى حنيفة وأبى يوسف الذين لم يدركهما الشافعى.

وقول الشافعى: "حملت عن محمد وقر بختى" صحيح رواه ابن أبى حاتم، قال: حدثنا الربيع قال: سمعت الشافعى يقول: حملت عن محمد بن الحسن حمل بختى ليس عليه إلا سماعى. قال أبو حاتم: ثنا أحمد بن أبى سريج الرازى سمعت الشافعى يقول: "أنفقت على كتب محمد بن الحسن ستين دينارا".

ومهم جدا أن يكون الشافعى حمل عن محمد حمل جمل كتبا، ليس عليها إلا سماعه وحده لأن ما سمعه عليه ومعه العراقيون يكون عليه سماعه وسماع الآخرين، وأما الذى ليس عليه إلا سماعه فهو الذى سمعه هو خاصة فى مجالس خاصة، كما فعل محمد ابن الحسن مثل ذلك مع أسد بن الفرات وأبى عبيد من أئمة عصره فى عهد طلبهم للعلم. وهذا الصبر العجيب من محمد مع أصحابه وتلاميذه لا يشاركه فيه أحد عن الأئمة سوى أبى حنيفة فيما نعلم. وكم لمحمد بن الحسن من أياد بيضاء على الشافعى حتى قال:

"أمن الناس على فى الفقه محمد بن الحسن". رواه الخطيب عن الحسن بن محمد الخلال عن على بن عمرو الجريرى عن على بن محمد النخعى عن أحمد بن حماد ابن سفيان عن المزنى عنه.

ذكر مناظرات خيالية ملفقة:

وذكر السمعانى عن البولطى عن الشافعى أنه قال: "أعاننى الله برجلين، بابن عيينة فى الحديث وبمحمد فى الفقه". وعن الربيع عن الشافعى: "ليس لأحد على منة فى العلم وأسباب الدنيا ما لمحمد على" وكان يترحم عليه فى عامة أوقاته. وروى الذهبى فى جزءه عن إدريس بن يوسف القراطيسى أنه سمع الشافعى يقول: "ما رأيت أعلم بكتاب الله من محمد، كأنه عليه نزل".

وكل ذلك يدل على أن الشافعى كان عظيم الإجلال لمحمد بن الحسن كبير الأدب معه، خلاف مناظرات خيالية ملفقة مستولدة لا ترد إلا مجردة عن الأسانيد بالمرة أوبأسانيد مركبة يذكرها الخطيب فى تاريخه بغير طريقة سؤال التلميذ من أستاذه فيما يستشكله. كيف وقد روى ابن أبى حاتم عن محمد بن إدريس: "فلزمته وكتبت عنه وعرفت أقاويلهم. وكان إذا قام ناظرت أصحابه، فقال لى: "بلغنى أنك تناظر أصحابى" فناظرنى فى الشاهد واليمين فامتنعت، فألح على فتكلمت معه، فرفع هو ذلك إلى الرشيد فأعجبه ووصلنى".

وبهذا يظهر كيف كان محمد بن الحسن يدربه على المناظرة، وكيف كان يلفت نظر أمير المؤمنين إليه، كما يظهر بذلك أيضا مبلغ أدب الشافعى مع محمد بن الحسن يأبى الكلام معه كمناظر، خلاف ما فى تلك المناظرات المختلفة التى لا تجرى بين الأستاذ وتلميذه. فملفق هذه المناظرات أساء إلى الشافعى وهو يريد الإحسان إليه، وهكذا تكون صداقة الجاهل.

ثناء الشافعى على الإمام محمد بن الحسن:

وقد روى عن الشافعى بأسانيد صحيحة ثناء بالغ فى حق محمد بن الحسن مدون فى تاريخ الخطيب، وكتاب ابن أبى العوام، وكتاب الصميرى، وتهذيب النووى، ومؤلفات الذهبى وغيرها فضلا عما فى كتاب الكردرى. فنستغنى عن سرد تلك الروايات ههنا لشهرتها، بل ولم يرو عن الشافعى ثناء فى حق أحد من الأئمة قدر ما روى عنه من الثناء على محمد بن الحسن عن جدارة منه بذلك الثناء. وفى ذلك أكبر تكذيب لاختلاف المختلفين.

ذكر ابن أبى العوام الحافظ بسنده أن مالك بن أنس قال يوما وعنده أصحاب الحديث: "ما يأتينا من ناحية المشرق أحد فيه معنى" وكان فى الجماعة محمد بن الحسن فوقعت عينه عليه فقال: "إلا هذا الفتى". وأنت تعلم أنه أتاه ابن المبارك، ووكيع، وعبد الرحمان بن مهدى، وهو فضله بهذا اللفظ عليهم.

وذكر أيضا بسنده أن الشافعى قال: "ما رأيت أعلم بكتاب الله عز وجل من محمد بن الحسن".

وقال أيضا: "ما سمعت أحدا قط كان إذا تكلم رأيت أن القرآن نزل بلغته غير محمد بن الحسن".

وذكر أيضا أن المزنى قال له رجل: "قال محمد" فقال له: "من محمد؟" قال: "ابن الحسن" فقال: "مرحبا بمن يملأ الأذن سمعا والقلب فهما" ثم قال: "ما أنا قلته، الشافعى قاله".

وذكر الصيمرى بسنده أن الشافعى قال: "ما رأيت رجلا أعلم بالحلال والحرام. والعلل، والناسخ والمنسوخ من محمد بن الحسن".

وقال أيضا: "إنى لأعرف الأستاذية على لمالك ثم لمحمد بن الحسن". وقال أيضا: "لو أنصف الناس الفقهاء لعلموا أنهم لم يروا مثل محمد بن الحسن؛ ما جالست فقيها قط أفقه منه. ولا فتق لسانى بالفقه مثله. لقد كان يحسن من الفقه وأسبابه شيئا يعجز عنه الأكابر".

وقال أيضا: "لقد كتبت عن محمد بن الحسن وقر بعير، ولولاه ما فتق لى من العلم ما انفتق، والناس كلهم عيال على أهل العراق، وأهل العراق كلهم عيال على أهل الكوفة، وأهل الكوفة كلهم عيال على أبى حنيفة".

وقال المزنى عن أصحاب محمد بن الحسن: "كانوا والله يملأون الآذان إذا تكلموا، ويفتحون للفقهاء ما يتعلق عليهم إذا عقلوا" فنظر إليه أصحابه فقال: "والله ما أنا قلته من قبل نفسى حتى سمعت الشافعى يقول ما هو أكثر منه". وقال الشافعى أيضا: "ما رأيت أفصح من محمد بن الحسن".

وقال أيضا: "ما سألت أحدا عن مسألة إلا تبين لى تغير وجهه إلا محمد بن الحسن".

وذكر الخطيب بسنده قال الشافعى: "ما رأيت أعقل من محمد بن الحسن". وقال أيضا: "كان محمد بن الحسن الشيبانى إذا أخذ فى المسألة كأنه قرآن ينزل عليه لا يقدم حرفا ولا يؤخر".

وقال أيضا لرجل قال له: "خالفك الفقهاء": "وهل رأيت فقيها قط؟ إلا أن تكون رأيت محمد بن الحسن. فإنه كان يملأ العين والقلب". وذكر كثيرا منها النووى فى التهذيب، والذهبى فى جزئه.

ومن جملة ما ذكره الذهبى فى جزئه ما رواه ابن كاس النخعى عن أحمد بن حماد ابن سفيان عن الربيع عن الشافعى أنه قال: "ما رأيت أعقل، ولا أفقه، ولا أزهد، ولا أورع، ولا أحسن نطقا وإيرادا من محمد بن الحسن". قال الذهبى: لم يروه غير أحمد ابن حماد، أقول: لم يتكلموا فيه بجرح، ولما رواه شواهد.

وفى مناقب الكردى عن الشافعى: "لقيته أى محمدا أول ما لقيته وهو قاعد فى الحجرة وقد اجتمع عليه الناس، فنظرت إلى وجهه وكان من أحسن الناس وجها، فإذا جبينه كأنه عاج، ثم نظرت إلى لباسه وكان من أحسن الناس لباسا، وسألته عن مسألة فيها خلاف وإنى أطمع أن يلحقه ضعف أو أن يلحن فى كلامه، فمر كالسهم فقوى مذهبه، ولم يلحن فى كلامه:.

وفيه عنه أيضا: "ما رأيت أعلم بالحلال والحرام، والناسخ والمنسوخ من محمد".

وفيه عنه أيضا: "ما رأيت أحدا أعلم بالفتيا من محمد بن الحسن، كأنه كان يوفق لها".

وفيه عنه أيضا: "ما رأيت مثل محمد ينطق بالحكمة، ويسمع ما لا يجب فيحتمل".

ثناء أهل العلم على محمد الإمام:

وأخرج الصميرى بسنده عن أبى عبيد: "ما رأيت أحدا أعلم بكتاب الله من محمد بن الحسن". وفى مناقب الكردرى عن محمد بن سلمة: أن محمد بن الحسن جزأ الليل ثلاثة أجزاء، جزء للنوم، وجزء للصلاة، وجزء للدرس. وكان كثيرا السهر فقيل له: لم لا تنام؟ قال: "كيف أنام وقد نامت عيون المسلمين تعويلا علينا، يقولون: "إذا وقع لنا أمر رفعناه إليه فيكشفه لنا"، فإذا نمنا ففيه تضييع للدين". هذا هو والله خدمة الدين والإسلام والمسلمين، وهكذا يكون العلماء والفقهاء، لا كأمثالنا عبيد الدراهم والدنانير أرقاء الهوى وأحباء الدنيا. اللّهم انصر دين حبيبك محمد ﷺ بأمثال محمد بن الحسن الإمام فى كل زمان آمين.

وفى تاريخ الخطيب (١٨٤:٢) بسنده إلى إسماعيل بن حماد بن أبى حنيفة أنه قال: "كان محمد بن الحسن له مجلس فى مسجد الكوفة وهو ابن عشرين سنة". وذكر الذهبى فى جزئه يحكى عن محمد بن الحسن ذكاء مفرط، وعقل تام، وسودد وكثرة تلاوة.

قال الطحاوى: سمعت أحمد بن أبى عمران يحكى عن بعض أصحاب محمد ابن الحسن "أن محمدا كان حزبه فى كل يوم وليلة ثلث القرآن".

قال أبو حازم: سمعت بكر بن محمد العمى يقول: "إنما أخذ ابن سماعة وعيسى ابن أبان حسن الصلاة من [1] محمد بن الحسن" انتهى ما ذكره الذهبى.

وأخرج ابن أبى العوام بسنده عن يحيى بن معين: "كتبت الجامع الصغير عن محمد بن الحسن". وهو فى تاريخ ابن معين رواية الدورى عنه، وهو من محفوظات

---

(١) وهذا كما يقول أصحابنا: أخذ مولانا خليل أحمد قدس الله سره حسن الصلاة من شيخه قطب الوقت مولانا رشيد أحمد رضى الله عنه، وكان شيخنا الخليل رحمه الله أحسن الصلاة والله بالغاية، ما رأينا أحدا أحسن صلاة منه. تغمده الله برحمته ورضوانه.

الظاهرية بدمشق. وأخرج ابن أبى العوام أيضا عن الحسن بن أبى مالك أنه قال حينما قرأوا عليه مسائل محمد بن الحسن هذه: "لم يكن أبو يوسف يدقق هذا التدقيق الشديد". وأسانيد ذلك كله فى كتاب ابن أبى العوام الحافظ.

محمل كلام أحمد فى منعه عن الإقبال على كتب محمد:

وقال الخطيب: حدثنى الخلال أخبرنا على بن عمرو أن على بن محمد النخعى حدثهم قال: أخبرنا أبو بكر القراطيسى قال: أخبرنا إبراهيم الحزلى قال: سألت أحمد ابن حنبل وقلت: هذه المسائل الدقائق من أين لك؟ قال: "من كتب محمد ابن الحسن". وهذا يدلك على كون أحمد كثيرا المطالعة لكتب محمد، ولكنه مع ذلك كان ينكر إقبال العلماء على تلك الكتب أتم إقبال درسا وتعليما، وكان يرى أن ذلك إنما هو شأن كتاب الله وسنة رسوله ﷺ.

وأما كلام الفقهاء وكتبهم فشأنه المطالعة وحدها، ولذا قال لموسى بن حزام الترمذى وكان يختلف إلى أبى سليمان الجوزجانى فى كتب محمد بن الحسن فاستقبله عند الجسر فقال له: "إلى أين؟" فقال: "إلى أبى سليمان". فقال له أحمد: "العجب منكم! تركتم إلى النبى ﷺ ثلاثة، وأقبلتم إلى ثلاثة إلى أبى حنيفة". فقال: "كيف ذلك يا أبا عبد الله؟" فقال يزيد بن هارون: "بواسطه يقول: حدثنا حميد عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ وهذا يقول: حدثنا محمد بن الحسن عن يعقوب عن أبى حنيفة". كذا فى كتاب محنة أحمد بن حنبل.

ولا شك فى صحة هذا الكلام فى حق من هو فى درجة أحمد بن حنبل من الفهم والاجتهاد فيغنيه المطالعة عن تعلم كتب الفقه وروايتها عن الشيوخ، وأما القاصرون فلابد لهم من الإقبال على كتب الفقهاء درسا وتعليما كما لابد لهم من الإقبال على كتب سيبويه فى النحو كذلك، ومع ذلك فليكن الاشتغال بالفقه بعد حفظ كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، فأنكر أحمد إقبال العلماء على كتب محمد بن الحسن مثل هذا الإقبال حتى تركوا لأجله حفظ حديث رسول الله ﷺ، وأخذه عن أجلة المحدثين وروايته عنهم.

وهذا مما لا يشك حنفى بل ولا مسلم فى نكرته.

وهذا هو محمل ما رواه عاصم بن عصام الثقفى: كنت عند أبى سليمان الجوزجانى فأتاه كتاب أحمد بن حنبل: "إنك إن تركت رواية كتب محمد جئنا إليك لنسمع منك الحديث". فكتب إليه على ظهر رقعته: "ما مصيرك إلينا يرفعنا، ولا قعودك عنا يضعنا. وليت عندى من هذه الكتب أوقارا حتى أرويها حسبة". رواه الكردرى. وجرى من أحمد مثل ذلك نحو يحيى بن صالح الوحاظى فتلقى منه مثل هذا الجواب، حتى إنه سمع "ما هو أقسى من هذا من بعض أصحابه" فقال: "إن قولة من أقوال أبى حنيفة أنفع من ملأ أرض مثلك". كما فى مناقب أحمد لابن الجوزى.

والحق أن أحمد بن حنبل تفقه فى مبدأ أمره عند أبى يوسف ثلاث سنين، وسمع منه الحديث، وكتب عنه ثلاثة قماطر من العلم. كما ذكره الحافظ ابن سيد الناس فى شرح السيرة وغيرها، واستفاد من كتب محمد أيضا، كما تقدم عن الخطيب. ولكنه كان لا يرى رواية كتب الفقه بالإسناد عن فلان عن فلان، وإقبال الناس عليها كإقبالهم على رواية الحديث، حتى أنه لما سمع أن أبا يعقوب إسحاق بن منصور يروى عن أحمد نفسه مسائل فى الفقه والرأى بخراسان أستأمن ذلك جدا وأشهد على نفسه أنه رجع من تلك المسائل. كما ذكر ذلك غير واحد من أهل العلم.

مع أن كتاب إسحاق بن منصور فى مسائل أحمد وابن راهويه حقيق بأن يعد من أوثق الكتب فى مسائلهما، وعليه يعول الترمذى فى ذكر آراء أحمد وابن راهويه فى الجامع، ولم يكن هذا التراجع من أحمد لبطلان تلك الفتاوى بل من تورعه من أن يكون قدوة فى الفتيا. ومن ذلك القبيل إنكاره على الفقهاء حين جعلوا رواية كتب الفقه لهم شعارا ودثارا، واشتغلوا بها عن رواية الحديث ليلا ونهاراً، وإنما حقها عنده أن يشتغل بها الطالب مطالعة بعد حفظ كتاب الله وسنة رسوله ﷺ.

ثم لما غلب على أحمد الزهد والخشية قطع التحديث أيضا قبل وفاته بنحو ثلاث عشرة سنة خوفا من التبعة. كما ذكره أبو طالب المكى وغيره. وليس بقليل بين المحدثين من غسل كتبه التى أفنى عمره فى سبيل جمعها وروايتها؛ خوفا من تبعة الرواية، وللإمام أحمد أسوة غيره من العلماء أن يرى ما يشاء فى الرأى والرواية والفقه والحديث تحت

مسؤوليته، وأن لا يرضى أن يكون هو قدوة فى هذا أو ذاك، ولكن سائر الأئمة قبله وبعده قاموا بما رأوه واجبا عليهم ونحن على آثارهم مهتدون.

وأنت تعلم أن كثيرا من الرواة فى الصدر الأول كانوا لا يرون كتابة الحديث ولا تدوينه، وكذلك التفسير والفقه إلى غير ذلك من العلوم، ثم مضت الأئمة على تدوين العلوم كلها، ورواياتها، ودرسها، وتعليمها، وأقر الجمهور بالحاجة إلى ذلك. ومن تصور ماذا كان يحدث لو لم يدون الحديث وعلومه، ولم تؤسس كتب الأصول، ولم تصنف كتب التاريخ وأسماء الرجال، ولم تؤلف كتب الفقه وسائر العلوم من شرعية وأدبية، لا يتردد لحظة فى سداد ما مضت عليه الأمة فافهم. ولا تظن بأحمد أنه لا يسىء القول فى أبى حنيفة وأصحابه وكتبهم، حاشاه من ذلك، وإنما معنى ما روى عنه فى صرف المستمعين إلى كتب محمد من سماعها ما نبهناك عليه، فلا تكن من الغافلين.

ودليل ذلك ما ذكره ابن السمعانى فى الأنساب عن أحمد أنه قال: "إذا كان فى المسألة قول ثلاثة لم يسمع مخالفهم". فقيل له: "من هم؟" قال: "أبو حنيفة، وأبو يوسف، ومحمد بن الحسن. فأبو حنيفة أبصرهم بالقياس، وأبو يوسف أبصر الناس بالآثار، ومحمد أبصر الناس بالعربية". وبالجملة فإن الأئمة المتبوعين المقتدى بهم فى الإسلام مثل أسرة واحدة، ترى مالكا يذاكر أبا حنيفة فى العلم فى المسجد النبوى ﷺ وينتفع بكتبه، ومحمد بن الحسن يسمع الموطأ من مالك، والشافعى يسمع الموطأ على مالك ويتفقه على محمد بن الحسن، وأحمد يتفقه عند أبى يوسف والشافعى وينتفع بكتب محمد بن الحسن. وبهذا نالوا بركة العلم.

وأما ما يروى من كلام بعضهم فى بعض فأكاذيب لفقها أعداء الدين، وانخدع بها من انخدع من بسطاء أتباعهم. راجع كلام الباجى فى شرحه على حديث "الداء العضال" من المنتقى شرح الموطأ (٧: ٣٠٠). وأنت تعرف منزلة أبى الوليد الباجى هذا فى الحديث والفقه وأصول الدين، وعظم شأنه فى مذهب مالك.

إن لمحمد بن الحسن منة على المذاهب كلها:

ولعلك قد عرفت بما ذكرنا أن لمحمد بن الحسن منة على المذاهب كلها، أما مذهب الإمام الأعظم أبى حنيفة النعمان فمحمد محرره وناشره، وكتبه المشهورة بظاهر الرواية أصله وأساسه، والأسدية التى هى أصل المدونة فى مذهب مالك إنما ألفت فى ضوء كتب محمد كما سبق، والشافعى رحمه الله إنما ألف قديمه وجديده بعد أن تفقه على محمد وكتب كتبه وحفظ منها ما حفظ، وابن حنبل كان يجاوب فى المسائل من كتب محمد، وهكذا من بعدهم من الفقهاء. وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء.

تنبيـه في حـدوث الجفاء بين أبى يوسف ومحمـد:

تنبيــه: روى ابن أبى العوام الحافظ عن الطحاوى عن أبى حازم عن بكر ابن محمد العمى عن محمد بن سماعة أنه قال: إنما كان سبب مخالطة محمد بن الحسن السلطان أن أبا يوسف شاور فى رجل يولى قضاء الرقة فقال: "ما أعرف لكم رجلا يصلح لها غير محمد بن الحسن وهو بالكوفة، فإن شئتم فأشخصوه".

قال: فبعثوا إليه فأشخصوه. فلما قدم، جاء إلى أبى يوسف، فقال: "ما السّبب الذى أشخصت من أجله؟" فقال: "شاورنى فى قاض للرقة، فأشرت بك وأردت بذلك أن الله تعالى عز وجل قد بث علمنا هذا بالكوفة والبصرة وجميع المشرق، فأحببت أن تكون بهذه الناحية، ليبث الله عز وجل علمنا بك بها وبما بعدها من الشامات". فقال له محمد: "سبحان الله! أما كان لى فى نفسى من المنزلة ما أخبر بالمعنى الذى من أجله أشخص قبل ذلك؟" فقال له أبو يوسف: "هم أشخصوك" (أى ولو كنت أشخصتك أنا لأخبرتك بالسبب أولا).

ثم أمره أبو يوسف بالركوب، فركبا جميعا حتى دخلا على يحيى بن خالد ابن برمك، فرفع يحيى أبا يوسف إلى جنبه وقعد محمد دونه. فقال أبو يوسف ليحيى: "هذا محمد، فشأنكم به"

فلم يزل يحيى يخوف محمدا حتى ولى قضاء الرقة، وكان ذلك سبب فساد

الحال بين أبي يوسف ومحمد. وقد ذكر الذهبي ذلك أيضا في جزئه. وهذا هو السبب الوحيد لما حدث بينهما من الجفاء، لأن محمد بن الحسن كان شديد الرغبة في الابتعاد من الحكم بالانصراف إلى العلم والتعليم على طريقة أبي حنيفة، وقد حال دون ما يتوخاه ما فعله أبو يوسف في حقه، فتألم جدا حتى هجره إلى أن مات أبو يوسف رحمه الله وهو هاجر له، كما جرى مثل ذلك بين عثمان وعبد الرحمن بن عوف رضي الله عنهما، وبين الحسن وابن سيرين، وغيرهم.

وأما ما يقال: "إن محمدا لم يحضر الصلاة عليه" فالراجح عندنا أن سبب ذلك كون محمد بالرقة وهو قاض بها، فكيف يمكنه الحضور في جنازته ببغداد مع إقامته بالرقة؟

بطلان كلام السرخسي في سبب حدوث الجفاء بينهما:

واتضح بذلك بطلان ما ذكره السرخسي في شرح السير من سبب حدوث الجفاء بينهما، فكله خرافة يتحاكاها بعض الأخباريين بدون سند. وهي أقصوصة اجتماع أهل العلم حول محمد بن الحسن وازدحام المتفقهة بمجلسه ببغداد بعد أن تولى أبو يوسف القضاء، وحسد أبي يوسف له. وبلوغ صيت محمد إلى الرشيد ورغبة الرشيد في مجالسه وتقريبه، وتدبير أبي يوسف إبعاد محمد من مجلس الرشيد بأن قال له: "إن بمحمد سلس البول لا يستطيع معه إطالة الحديث بالمجلس". وقال لمحمد: "إن الرشيد سريع الملل" وأوصاه بالقيام عن المجلس عند ما يشير إليه إلى آخر الرواية المصنوعة الموضوعة.

فمثل أبي يوسف في جاهه العريض، وعلمه الواسع، ودينه المتين، ووفرة التلاميذ، وكثرة المؤلفات، وكتاب الأمالي له وحده في نحو ثلاثمائة جزءا كما يرويه أبو القاسم العامري. كيف يحسد تلميذه في كثرة جماعته؟ وعزته عزته، وشهرته شهرته. بل كان ذلك موضع أن يفتخر به. وأيضا، فمتى كان محمد ببغداد إلى أن شخصوه للقضاء؟ فكيف يرى أبو يوسف في بغداد كثرة المترددين إلى مجلسه حتى يغيظه ذلك ويحسده؟ ثم كيف

يختلق عليه مرضا لم يكن به قط؟ فهل بلغ بأبى يوسف الحمق إلى أن يكذب ويعرض نفسه للافتضاح إذا انتذب الرشيد طبيبا يداوى مرض محمد وعدد الأطباء ببابه كثيرا؟ فلم يذكر فى القصة أن الرشيد كان أحبه، ثم كيف يشير عليهم بجعله قاضى الرقة وهى عاصمة الصيف لخلفاء بنى العباس وفى ذلك غاية القرب إلى مجالس الخلفاء؟ على أن عادة محمد فيما يرويه عن أبى يوسف بعد هذا التجافى أن يقول: "حدثنى الثقة" يريد أبا يوسف. فكيف يمكنه أن يصف أبا يوسف بالثقة على تقدير صدور تلك المخازى منه؟.

وهكذا تكون الأكاذيب فى الغالب مصحوبة بما يظهر اختلافها، فإن الكذوب لا يحفظ. فالأمر ما ذكره ابن أبى العوام الحافظ بسنده لا ما ذكره السرخسى بلا سند. وما كان يحق لمثله فى فضله ونبله أن يملى مثل هذه الأخلوقة من كوة محبه على تلاميذه ولا صحة لها مطلقا، لا يذكرها إلا بعض الأخباريين الذين يدونون الأقاصيص بدون سند لمجرد التسلية عند السمر، حتى لا يوجد شيء من هذا القبيل فى كتب الخصوم قبل السرخسى وهم سراع إلى إذاعة مثلها. ولو كانوا ظفروا بها لطاروا بها كل مطار. وإذا هى كذلك فلا شك فى كذبها واختلافها، هى الكذب من أى النواحى أتيتها.

ولعل عذر السرخسى فى ذلك أنه كان فى المجلس بعيدا عن الكتب، وإنما كان على ما يمليه عن ظهر القلب، وكانت تلك القصة علقت بذهنه من قبل من بعض كتب الأسماء ولم يتسع وقته لتمحيصها. وكنا نعهد منه جبلا من جبال العلم لا يتزحزح فى أبحاثه العلمية، فعز علينا أن نراه على مثل هذه الأخلوقة المكشوفة فى كتابه الخالد، ولكن أبى الله أن يصح إلا كتابه كما قاله الشافعى رحمه الله تعالى، ولا يبعد أن يكون ذلك مدسوسا عليه فى كتابه، فقل ما سلم عالم من الدس فى كلامه، والله تعالى أعلم.

تنبيـه في ذكر الرحلتين المكذوبتين المنسوبتين إلى الشافعي:

تنبيـه: هناك رحلتان منسوبتان للشافعى كلتاهما مكذوبتين، فأولاهما رواية عبد الله بن محمد البلوى الكذاب المشهور، له ترجمة فى الميزان واللسان، قال الدارقطنى: "يضع الحديث" وقال الحافظ: "هو صاحب رحلة الشافعى طولها ونمقها، وغالب ما

أورده فيها مختلق" (٣:٣٣٨).

وقال فى توالى التأسيس بمناقب ابن إدريس (ص-٧٣): قد أخرجها الآبرى والبيهقى وغيرهما مطولة ومختصرة، وساقها الفخر الرازى فى مناقب الشافعى بغير إسناد معتمدا عليها، وهى مكذوبة وغالب ما فيها موضوع، وبعضها ملفق من روايات ملفقة، وأوضع ما فيها من الكذب قوله فيها: "إن أبا يوسف ومحمد بن الحسن حرضا الرشيد على قتل الشافعى"..

وهذا باطل من وجهين:

أحدهما: أن أبا يوسف لما دخل الشافعى بغداد كان قد مات ولم يجتمع به الشافعى (ولكن الكذوب لا يحفظ).

والثانى: أنهما كانا أتقى لله من أن يسعيا فى قتل رجل مسلم وليس له إليهما ذنب، وإن منصبهما وجلالتهما وما اشتهر من أمر دينهما ليصد عن ذلك، والذى تحرر لنا بالطريق الصحيحة أن قدوم الشافعى بغداد أول ما قدم كان سنة أربع وثمانين وكان أبو يوسف قد مات قبل ذلك بسنتين، وإنه لقى محمد بن الحسن فى تلك القدمة وكان يعرفه قبل ذلك من الحجاز، وأخذ عنه ولازمه. انتهى ما ذكره ابن حجر بحروفه.

والثابت من محمد كل عطف ومساعدة للشافعى كما سبق، بل لم يرو عن الشافعى ثناء فى حق أحد من الأئمة قدر ما روى عنه من الثناء على محمد بن الحسن. وذلك أكبر تكذيب لاختلاق المختلقين.

وأما سعى المفترى الباهت فى تمشية اختلاقه وبهتانه بأنهما كانا يحسدانه فى العلم فمن أوقح فرى يفتريها صفيق، مع أن ذلك مما تكذيبه شواهد الحال، لأن الشافعى كان إذ ذاك فى حال الطلب ولم يكن له عمل فى الفقه والحديث قبل ذلك، حتى إن أحاديث الموطأ التى يقال: "إنه عرضها على مالك نجده يروى بعضها فى كتبه عن محمد وغيره عن مالك، ولا تجد نسخة من رواية الشافعى للموطأ يتداولها أهل العلم على توالى القرون كتداولهم النسخ من رواية محمد والآخرين، وهذا يدل على أنه لم يضبط أحاديثه، ولم يستمر على مدارستها، فعلى أى شىء يحسده أئمة العلم؟ ثم كيف يلازم الشافعى

حاسده، ويتلقى منه العلم، ويحمل عنه وقر بختى كتبا ليس عليه إلا سماعه؟ وكيف يروى العلم فى كتبه عن هذا الحاسد؟ . على أن محمد بن الحسن يعترف له الصديق والعدو بأنه كان من أجهر أهل العلم صوتا فى دفع ظلم الظالمين، ولو لم يكن له موقف غير موقفه فى تصحيح أمان ذلك الطالبى الذى كتب له الرشيد كتاب الأمان ثم تحيل فى إبطاله ونقضه، فأعلن محمد بصحة أمانه وحرمة قتله فى مجلس الرشيد يوم خرست ألسن من حضره من أهل العلم عن بيان الحق كان ذلك سبب عزله عن قضاء الرقة ومنعه عن الإفتاء لكفاه دليلا على منزلته فى القيام بالحق والحيلولة دون الظلم.

وقد علم الخاص والعام من رواية الثقات الأثبات مبلغ تعب محمد بن الحسن فى سبيل تعليم الشافعى والإنفاق عليه وما له من يد بيضاء نحوه، وأنه ليس أحد أمن عليه من محمد بن الحسن فى الفقه. أ فلا يكون بعد ذلك من أكفر الكفران وأسوأ الفرى اختلاق إساءة بدل إحسان المحسن ذلك الإحسان؟ فلا شك أن تخليق هذا الكذب فى الكتب يحتاج إلى صفاقة بالغة، وتعصب مزدول.

وما كنا نظن بالبيهقى [1] أن يسمع دينه بأن يخلد هذه الفرية المكشوفة والرحلة المكذوبة فى مناقب الشافعى مع علمه بحال البلوى، وبكون تلك الرحلة مكذوبة تتضمن فضائح تخالف التاريخ الصحيح. فكم أوقع عمل البيهقى هذا أمثال ابن الجوينى، وأبى حامد الطوسى، والفخر الرازى ممن لا شأن لهم فى تمحيص الروايات فى مهازل فى بدء أمرهم واغترارا بتخريج البيهقى لتلك الرحلة المفضوحة خلا ما نتج من مثل ذلك منذ عهد القفال المروزى من تعصب بارد إما لهذا الإمام أو لذلك الإمام.

وممن صرح قبل ابن حجر بكذب الرحلة المذكورة ابن تيمية فى منهاجه، وقبله مسعود بن شيبة فى كتابه التعليم وأمر البلوى مكشوف من قديم. والله سبحانه هو الهادى إلى سواء السبيل.

(١) ولا يبعد أن يكون البيهقى قد ألف مناقب الشافعى فى بدء أمره قبل أن يبلغ مبلغ الرجال فى العلم والتحقيق، وبالجملة فما ذكره السيوطى وغيره أن البيهقى التزم أن لا يخرج فى كتبه موضوعا محمول على أنه لا يخرج فى كتبه شيئا موضوعا على النبى ﷺ من الأحاديث، فافهم.

الرحلة الثانية:

وأما الرحلة الثانية: فهى رواية البطين عن ابن المنذر وكانت طبعت فى الهند مع مسند الشافعى عن نسخة سقيمة جدا، ثم أعيد طبعها بمصر بتصرف فى عبارتها على أمل إزالة السقم، وسعى بعضهم فى إفراغها بقالب قصة روائية فانتشرت بين الجمهور. وهذه الرحلة كافتها مكذوبة. وهما فى اختلاق توأمان. وقد نسبت فى الطبعة الهندية إلى السيوطى من غير وجه كما نسبت فى بعض المخطوطات إلى الشعرانى بدون سبب، وزادت الطبعة المصرية أنها بقلم الشافعى نفسه، واشتركت الطبعتان فى جعلها رواية الربيع الجيزى عن الشافعى، وقد كانت العقيلى ابن المنذر فى دعوى إدراكه الربيع المرادى المتوفى سنة سبعين ومائتين، فكيف يتصور أن يدرك الجيزى المتوفى سنة ست وخمسين ومائتين؟.

والحق: أنه لا شأن للشافعى، ولا للربيع. ولا لابن المنذر فى إنشاء هذه الرحلة، ولا فى روايتها. وإنما اختلفها من اختلق بعد ابن المنذر وركب لها سندا، فالبطين والكواز مجهولان، والله أعلم بحال من بعدهما إلى الفارسى.

وفى المتن ما يغنيك عن تطلب رجال السند والكشف عن أحوالهم.

الأكاذيب الصريحة

فمن الأكاذيب الصريحة فيها سماع عبد الله بن عبد الحكيم، وأشهب، وابن القاسم، بل الليث بن سعد الموطأ على مالك سنة أربع وستين ومائة بقراءة الشافعى، وزمن لقى هؤلاء بمالك معروف عند أهل العلم، والربيع من أعلم الناس بأن الشافعى لم يلق الليث طول عمره، وقد صح عنه أسفه العظيم على ذلك.

ومنها ادعاء رحلة الشافعى إلى العراق سنة أربع وستين ومائة بعيد سماعه الموطأ على مالك، فإنه أمر خيالى بحت مخالف للتاريخ الصحيح، ولما نقلناه آنفا عن ابن حجر أن دخول الشافعى العراق أول مرة كان سنة أربع وثمانين ومائة بعد وفاة أبى يوسف

بسنتين. فتكون تلك المزاعم من ملاقاته لأبى يوسف ومحمد بن الحسن، ومشاهدته دينا طائلة عندهما، ومباحثته معهما، وحفظه كتاب الأوسط لأبى حنيفة من خزانة محمد ابن الحسن خلسة فى ليلة واحدة من غير أن يعلم محمد بذلك، وتغليطه لمحمد فى نقله عن كتاب الأوسط، وضن محمد بكتبه عنه بعد ذلك إلى آخر ما ذكر هنا لك كلها أكاذيب تنهار بانهيار الكذب الذى بنيت هى عليه.

ثم تنقل الشافعى فى بلاد الفرس كذب صريح أيضًا، لم يذكر أحد ممن عنى بتواريخ البلدان حلول الشافعى بأحد تلك البلاد، وكذلك عودته إلى بغداد فى أول خلافة الرشيد سنة إحدى وسبعين ومائة وتأليفه كتاب الزعفرانى وهو القديم (يعنى كتاب الحجة) بين عشية وضحاها فى ذلك الوقت كذب مضاعف، لأن سن الزعفرانى حينما قرأ القديم على الشافعى سنة خمس وتسعين ومائة كانت نحو خمس عشرة سنة فقط لم يبد عليه نبات شاربه بعد، فلم يكن الزعفرانى مولودا فى سنة إحدى وسبعين فضلا عن أن يؤلف الشافعى الكتاب باسمه. فحقا أن الكذوب لا يحفظ.

ثم رحيله فى هذه السنة من بغداد بطريق حران وإهداء أحد تلاميذه هناك آلافا مؤلفة من الدنانير إليه. وتوزيعه لتلك الدنانير العظيمة المقدار على أهل العلم من المحدثين الذين استقبلوه كالأوزاعى، وابن عيينة. وأحمد بن حنبل مع أن الأوزاعى كان قد مات سنة سبع وخمسين ومائة والشافعى ابن سبع، وابن عيينة لم يفارق الحجاز منذ انتقل إلى مكة من الكوفة بعد وفاة أبى حنيفة. وكان أحمد بن حنبل صبيا ابن سبع سنين لا يرحل مثله فى ذلك التاريخ.

ثم لقاؤه مالك بن أنس وهو فى غاية من الغنا وعنده من الأموال ما لا يوجد إلا عند الملوك وإهداء مالك إلى الشافعى جميع تلك الأموال، ثم انقلاب الشافعى إلى أهله بمكة بتلك الهدايا الفخمة. وتوزيعه لها كلها على أهل مكة، ولقاؤه لأهل بيته وهو لا يملك شروى نقير، ثم بلوغ هذا الخبر لمالك وابتهاجه من هذا الإيثار العظيم، وجعل مالك كانت فى مرتبا سنويا ضخما تقاضاه الشافعى من مالك إحدى عشرة سنة مع أن وفاة مالك كانت فى سنة تسع وسبعين ومائة. فكيف يكون عدد السنين فيما بين إحدى وسبعين ومائة وبين وفاة مالك إحدى عشرة سنة؟ ولكن واضح الرحلة بارع فى الحساب لأن الكذوب

لا يحفظ. فكل ذلك أكاذيب فى أكاذيب يعجز عن تلفيقها إمام حمص المذكور فى شرح الشريشى على المقامات.

ذكر رواية المفاضلة بين أبى حنيفة ومالك:

ولا بأس فى الإشارة هنا إلى ما يتحاكونه من حديث كأنه جرى بين محمد بن الحسن والشافعى فى المفاضلة بين أبى حنيفة ومالك وقد رواه ابن عبد البر فى الانتقاء على لفظين من طريقين، ورواه أبو إسحاق الشيرازى فى طبقات الفقهاء على لفظ آخر، وأبو إسماعيل الهروى فى ذم الكلام على لفظ رابع، وابن الجوزى فى مناقب أحمد على لفظ خامس، ومع كل هذه الاضطراب فى رواية حادثة واحدة زاد الخطيب فى الطين بلة وساق الخبر بلفظ أفظع من ألفاظهم مع أنه يزعم أنه رواية يونس بن عبد الأعلى، فإذا قارنت لفظ الخطيب مع رواية ابن عبد البر وكلاهما من طريق يونس بن عبد الأعلى تجد تصرف الخطيب الشائن وتغييره لنص الرواية مائلين أمامك غير قابلين للستر.

قال ابن عبد البر فى الانتقاء (ص ٢٤): حدثنا خلف بن قاسم نا الحسن بن رشيق نا محمد بن الربيع بن سليمان ومحمد بن سفيان بن سعيد نا يونس بن عبد الأعلى قال: قال لى الشافعى: "ذاكرت محمد بن الحسن يوما، فدار بينى وبينه كلام واختلاف، فكان فيما قلت له يومئذ: "نشدتك بالله! هل أن صاحبنا يعنى مالكا كان بكتاب الله؟" قال: "اللهم نعم". قلت: "وعالما باختلاف أصحاب رسول الله ﷺ؟" قال: "اللهم نعم".

ولا غبار على هذه الرواية، لسكوته عن المفاضلة بينه وبين أبى حنيفة.

ورواية أبى عاصم محمد بن أحمد العامرى فى المبسوط أصرح شىء فى الباب وأحسنه، ذكرها مسعود بن شيبة فى كتاب التعليم له. وها هو نص رواية العامرى:

إن الشافعى سأل محمد "أيما أعلم مالك أو أبو حنيفة؟" فقال محمد: "بماذا؟" قال: "بكتاب الله". قال: "أبو حنيفة". فقال: "من أعلم بسنة رسول الله ﷺ؟" فقال: "أبو حنيفة أعلم بالمعانى، ومالك أهدى للألفاظ". فقال: "من أعلم بأقاويل الصحابة؟"

فأمر محمد بإحضار كتاب اختلاف الصحابة الذى صنفه أبو حنيفة، إلى آخر ما ذكره العامرى.

وهذا هو الموافق لما كان عليه محمد بن الحسن من إجلال أبى حنيفة ومالك رحمهما الله. فكل رواية سواها تدل على أن محمدا نال من مالك أو غمضه فهى باطلة قطعا، كيف وقد لازمه محمد ثلاث سنين فى حين أن الشافعى إنما لازم مالكا ثمانية أشهر فقط على ما يقال؟ وأيضا فرد الشافعى على مالك وأهل المدينة أقسى من رد محمد بن الحسن عليهم. فدونك كلام محمد بن الحسن فى كتاب الحجج له وكلام الشافعى فى الأم، وكلامه المنقول فى مناقب الشافعى لابن حجر فى ذلك، فقارن بين الكلامين حتى تتيقن أيهما أقسى وأيهما أرعى لأدب الحجاج، فكيف يسلم عاقل كون الشافعى كان يراعى حرمة مالك ولا يراعيها محمد بن الحسن الإمام؟ فهذه كتبه شواهد عدل على أدبه مع العلماء واحترامه لخصومه، فكيف لا يراعى حرمة شيوخه؟ فافهم، والله تعالى أعلم.

وكل ما فى هذه الفائدة من الروايات فهو ملخص من بلوغ الأمانى فى سيرة الإمام محمد بن الحسن الشيبانى للأستاذ محمد زاهد بن الحسن الكوثرى. أطال الله بقائه. ومن أراد البسط فى هذا الباب فليراجعه، فقد أفاد مؤلفه سلمه الله تعالى وأجاد.

الفائدة الحادية عشر
في مسائل شتى

تحقيق في الالتزام بمذهب معين

قال فى شرح المهذب: إن العامى هل يلزمه أن يتمذهب بمذهب معين يأخذ برخصه وعزائمه؟ فيه وجهان حكاهما ابن برهان، أحدهما لا يلزمه كما لم يلزمه فى العصر الأول أن يخص بتقليده عالما بعينه، والثانى يلزمه، وبه قطع أبو الحسن الكيا، وهو جار فى كل من لم يبلغ رتبة الاجتهاد من الفقهاء وأصحاب سائر العلوم. ووجهه أنه لو جاز اتباع أى مذهب شاء لأفضى إلى أن يلتقط رخص المذاهب متبعا هواه، ويتخير بين التحليل والتحريم، والوجوب والجواز، وذلك يؤدى إلى الخلال ربقة التكليف، بخلاف العصر الأول فإنه لم تكن المذاهب الوافية بأحكام الحوادث مهذبة، فعلى هذا يلزمه أن يجتهد فى اختيار مذهب يقلده على التعيين، ونحن نمهد له طريقا ليسلكه فى اجتهاده سهلا، فنقول:

أولا: ليس له أن يتبع فى ذلك مجرد التشهى والميل إلى ما وجد عليه آباؤه، وليس له التمذهب بمذهب أحد من أئمة الصحابة رضى الله عنهم وغيرهم من الأولين وإن كانوا أعلم وأعلى درجة ممن بعدهم، لأنهم لم يتفرغوا لتدوين العلم وضبط أصوله وفروعه، فليس لأحد منهم مذهب مهذب محرز مقرر، وإنما قام بذلك من جاء بعدهم من الأئمة الناحلين لمذاهب الصحابة والتابعين، القائمين بتمهيد الأحكام الوقائع قبل وقوعها، الناهضين بإيضاح أصولها وفروعها، كمالك وأبى حنيفة وغيرهما.

ولما كان الشافعى قد تأخر عن هؤلاء الأئمة فى العصر ونظر فى مذاهبهم نحو نظرهم فى مذهب من قبلهم، فسبرها وخبرها وانتقدها، واختار أرجحها، ووجد من قبله قد كفاه مؤنة التصوير والتأصيل فتفرغ للاختيار والترجيح، والتكميل والتنقيح، مع كمال

معرفته وبراعته فى العلوم وترجحه فى ذلك على من سبقه، ثم لم يوجد بعده من بلغ محله فى ذلك، كان مذهبه أولى المذاهب بالاتباع والتقليد. وهذا مع ما فيه من الإنصاف والسلامة من المقدح فى أحد من الأئمة جلى واضح إذا تأمله العامى قادة إلى اختيار مذهب الشافعى والتمذهب به (١ :٥٥).

وهذا كما ترى لو صح لقاد العامى إلى اختيار مذهب أحمد بن حنبل، فإنه تأخر عن الشافعى ونظر فى مذهبه نحو نظره فى مذاهب من قبله. فسبره وخبره وانتقده مع كمال معرفته وبراعته فى العلوم، لا سيما فى علم الحديث وحفظه ومعرفته باختلاف الصحابة وأقاويلهم. وترجحه فى ذلك على الشافعى لا ينكره [١] منصف ولا يجحده جاحد.

وكيف يكون تأخر العصر دليل الترجيح؟ وكثرة الوسائط بين الفقيه وبين النبى ﷺ تورث الشك فى الأخبار وتزلزل اليقين، وتخفى عليه مراده ﷺ، وليس فى البعد ما فى قرب العهد به. فإن من كان قريب العهد بالنبى ﷺ يأخذ العلم عن أصحابه أو أصحاب أصحابه غضا طريا. ويجد فى عوائد أهل بلده من آثار السنن النبوية وأنوارها أكثر مما يجده بعيد العهد فى أهل بلاده. ولا يخفى أن عمل المسلمين فى خير القرون أقوى فى الاستناد إلى النبى ﷺ من خبر الواحد الذى لا ندرى أضبط أم لم يضبط؟ وهل روى الحديث بلفظه أو بمعناه؟ وهل فهم أو لم يفهم؟

ولو رجحنا بتأخر العصر فإن أبا يوسف ومحمد بن الحسن قد تأخر إلى زمان تدوين الحديث وتحرير المذاهب، ونظرا فى مذهب الإمام أبى حنيفة كنظره فى مذاهب الأوائل، فصبراه وخبراه وانتقداه، واختارا أرجحه، وتفرغا للاختيار والترجيح، والتكميل والتنقيح، مع كمال معرفتهما وبراعتهما فى العلوم وخالفا شيخهما فى شطر مذهبه. ومذهب أبى حنيفة هو مجموع أقواله وأقوال أصحابه هؤلاء.

ومن تأمل قول أحمد بن حنبل: "إذا كان فى المسألة قول ثلاثة لم يسمع

---

(١) قال الإمام الشعرانى فى الميزان: قد بلغنا من طرق صحيحة أن الإمام الشافعى أرسل يقول للإمام أحمد بن حنبل: "إذا صح عندكم حديث فأعلمونا به، لنأخذ به ونترك كل قول قلناه قبل ذلك أو قاله غيرنا، فإنكم أحفظ للحديث ونحن أعلم به" انتهى (ص-٢٣).

مخالفهم". فقيل له: "من هم؟" قال: "أبو حنيفة، وأبو يوسف، ومحمد بن الحسن. فأبو حنيفة أبصرهم بالقياس، وأبو يوسف أبصر الناس بالآثار. ومحمد أبصر الناس بالعربية". كما تقدم قاده إلى اختيار مذهب أبى حنيفة وأصحابه والتمذهب به.

والحق أن الأئمة المقتدى بهم فى الدين كلهم على هدى مستقيم فأى مذهب من مذاهبهم كان شائعا فى بلد من البلاد وفى العلماء به كثرة يجب على العامى اتباعه، ولا يجوز له تقليد إمام ليس مذهبه شائعا فى بلده. ولا فى العلماء به كثرة. لتعذر الوقوف على مذهب ذلك الإمام فى جميع الأحكام والحال هذه. فافهم فإن الحق لا يتجاوز عنه إن شاء الله تعالى. ولو شاعت المذاهب كلها فى بلد من البلاد واشتهرت وفيه من العلماء بكل مذهب عدد كثير جاز للعامى تقليد أى مذهب من المذاهب شاء، وكلها فى حقه سواء، وله أن لا يتمذهب بمذهب معين ويستفتى من شاء من علماء المذاهب هذا مرة وذلك أخرى، كما كان عليه السلف الصالح رضى الله عنهم بشرط أن لا يلفق [1] بين مذهبين فى عمل واحد، ولا يتتبع الرخص متبعا هواه، لأن ذلك من التلهى وهو حرام بالنصوص والإجماع.

تحقيق في قول الأئمة: «إذا صح الحديث فهو مذهبى»:

فى شرح المهذب: عن الشافعى رحمه الله أنه قال: "إذا وجدتم فى كتابى خلاف سنة رسول الله ﷺ فقولوا بسنة رسول الله ﷺ ودعوا قولى". وروى عنه: "إذا صح الحديث خلاف قولى فاعملوا بالحديث واتركوا قولى"، أو قال: "فهو مذهبى". وروى هذا المعنى بألفاظ مختلفة.

قال النووى: وقد عمل بهذا أصحابنا فى مسألة التثويب، واشتراط التحلل من الإحرام بعذر المرض، وغيرهما مما هو معروف فى كتب المذهب. قال: وهذا الذى قاله

(١) قال الشعرانى فى الميزان: قد بلغنا عن الشيخ عز الدين بن جماعة أنه كان إذا أفتى عاميا بحكم على مذهب إمام يأمره بفعل جميع شروط ذلك الإمام الذى أفتاه يقوله، ويقول به: "إن تركت شرطا من شروطه لم تصح عبادتك على مذهبه ولا غيره، إذ العبادة الملفقة من عدة مذاهب لا تصح إلا إذا جمعت شروط تلك المذاهب كلها" (ص-١٣-١٤).

الشافعى ليس معناه أن كل أحد رآى حديثا صحيحا قال: هذا مذهب الشافعى، وعمل بظاهره، وإنما هذا فيمن له رتبة الاجتهاد فى المذهب على ما تقدم من صفته أو قريب منه. وشرط أن يغلب على ظنه أن الشافعى رحمه الله لم يقف على هذا الحديث أو لم يعلم صحته، وهذا إنما يكون بعد مطالعة كتب الشافعى كلها ونحوها من كتب أصحابه الآخذين عنه وما أشبهها، وهذا شرط صعب قل من يتصف به، وإنما اشتراط ما ذكرنا لأن الشافعى رحمه الله ترك العمل بظاهر أحاديث كثيرة رآها وعلمها لكن قام الدليل عنده على طعن فيها، أونسخها، أو تخصيصها أو تأويلها، أو نحو ذلك.

قال الشيخ أبو عمرو رحمه الله: ليس العمل بظاهر ما قاله الشافعى بالهين، فليس كل فقيه (فضلا عن عامى) يسوغ له أن يستقل بالعمل بما يراه حجة من الحديث. وفيمن سلك هذا المسلك من الشافعيين من عمل بحديث تركه الشافعى مع علمه بصحته المانع اطلع عليه وخفى على غيره كأبى الوليد موسى بن أبى الجارود ممن صحب الشافعى قال: صح حديث "أفطر الحاجم والمحجوم" فأقول: قال الشافعى: "أفطر الحاجم والمحجوم"، فردوا ذلك على أبى الوليد، لأن الشافعى تركه مع علمه بصحته لكونه منسوخا عنده، بين الشافعى نسخه واستدل عليه، وستراه فى كتاب الصيام إن شاء الله تعالى.

قال الشيخ أبو عمرو: فمن وجد من الشافعية حديثا يخالف مذهبه نظر إن كملت فيه آلات الاجتهاد فيه مطلقا. أو فى ذلك الباب. أو المسائلة. كان له الاستقلال بالعمل به. وإن لم يكمل وشق عليه مخالفة الحديث بعد أن بحث فلم يجد لمخالفته عنه جوابا شافيا فله العمل به إن كان عمل به إمام مستقل غير الشافعى، وبكون هذا عذرا له فى تركه مذهب إمامه هنا. وهذا الذى قاله حسن متعين. والله أعلم (١-٦٤).

قلت: وهذا عين ما ذكرناه من قبل (ص-٦٣) ردا على ابن القيم.

وفى رد المختار عن العلامة بيرئ عن شرح الهداية لابن شحنة: "إذ صح الحديث فهو مذهبى". وقد حكى ذلك ابن عبد البر عن أبى حنيفة وغيره من الأئمة ونقله أيضا الإمام الشعرانى عن الأئمة الأربعة. ولا يخفى أن ذلك لمن كان أهلا للنظر فى النصوص ومعرفة محكمها من منسوخها، فإذا نظر أهل المذاهب فى الدليل وعملوا به صح نسبته إلى المذهب، لكونه صادرا بإذن صاحب المذهب، إذ لا شك أنه لو علم ضعف دليله رجع

عنه واتبع الدليل الأقوى. ولذا رد المحقق ابن الهمام على بعض المشائخ حيث أفتوا بقول الإمامين (أبى يوسف ومحمد) بأنه لا يعدل عن قول الإمام إلا لضعف دليله (ص-٧٠).

تحقيق في الانتقال من مذهب إلى مذهب آخر:

قال الشعرانى فى الميزان: لم ينكر أكابر العلماء فى كل عصر على من انتقل مذهب إلى مذهب إلا من حيث ما يتبادر إلى الأذهان من توهم [١] الطعن فى ذلك الإمام الذى خرج من مذهبه لا غير، بدليل تقريرهم لذلك المنتقل على المذهب الذى انتقل إليه. وكان الإمام ابن عبد البر رحمه الله يقول: "لم يبلغنا عن أحد من الأئمة أنه أمر أصحابه بالتزام مذهب معين لا يرى صحة خلافه. بل المنقول عنهم تقريرهم الناس على العمل بفتوى بعضهم بعضا، لأنهم كلهم على هدى من ربهم". وكان يقول أيضا: "لم يبلغنا فى حديث صحيح ولا ضعيف أن رسول الله ﷺ أمر أحدا من الأمة بالتزام مذهب معين لا يرى خلافه، وما ذلك إلا لأن كل مجتهد مصيب" انتهى. ونقل العراقى الإجماع من الصحابة رضى الله عنهم على أن من استفتى أبا بكر وعمر رضى الله عنهما وقلدهما فله بعد ذلك أن يستفتى غيرهما من الصحابة ويعمل به من غير نكير. وأجمع العلماء على أن من أسلم فله أن يقلد من شاء من العلماء من غير حجة ومن ادعى دفع هذين الإجماعين فعليه الدليل.

ذكر الشروط الثلاثة لجواز الانتقال من مذهب إلى مذهب آخر:

وكان الإمام الزناتى من أئمة المالكية يقول: "يجوز تقليد كل من أهل المذاهب فى النوازل، وكذلك يجوز الانتقال من مذهب إلى مذهب لكن بثلاثة شروط، الأول: أن لا يجمع بينهما على وجه يخالف الإجماع، كمن تزوج بغير صداق، ولا ولى ولا شهود،

---

(١) قلت: وهذا هو سبب ما يذكر من عتابه ﷺ على الحافظ ابن حجر فى ميله إلى الحنفية لاستحكام أصولهم، أخبره بذلك ابن برهان فى الرؤيا التى رآها لو صحت الرؤيا وتعبيرها. لأنه كان يميل إلى الحنفية طاعنا فى مذهب الشافعى بعدم استحكام أصوله كما مر ذلك مفصلا، فتذكر. وأما مجرد الميل إلى مذهب إمام من غير طعن فى مذهب غيره من الأئمة فليس من الملامة والعتاب فى شئ.

فإن هذه الصورة لم يقل بها أحد. الثانى: أن يعتقد فيمن يقلده الفضل ببلوغ إخباره إليه. الثالث: أن لا يقلد وهو فى عماية من دينه، كأن يقلد فى الرخصة من غير شرطها". انتهى. ثم ذكر عن السيوطى أسماء من انتقل من مذهب إلى آخر من غير نكير عليه من علماء عصره.

قال السيوطى: وقد أدركنا علمائنا وهم لا يبالغون فى النكير على من كان مالكيا ثم عمل حنفيا أو شافعيا، ثم تحول بعد ذلك حنبليا، وإنما يظهرون النكير على المتنقل لإبهامه التلاعب بالمذاهب.

وقال صاحب جامع الفتاوى من الحنفية: يجوز للحنفى أن ينتقل إلى مذهب الشافعى وبالعكس لكن بالكلية، أما فى مسألة واحدة فلا يمكن، كما لو خرج دم من بدن حنفى وسال فلا يجوز له أن يصلى قبل أن يغسله اقتداء بمذهب الشافعى فى هذه المسألة. فإن صلى بطلت صلاته (لعدم مراعاته شروط الشافعى فى حكم الطهارة والصلاة بأجمعها). وقال بعضهم: ليس لعامى أن يتحول من مذهب إلى مذهب حنفيا كان أو شافعيا (أى لكون انتقاله مبنيا على التشهى والتلهى غالبا. والتلهى بالمذاهب حرام بالإجماع) انتهى.

وفى فتوى مفصلة للسيوطى حث على اعتقاد أن سائر أئمة المسلمين على هدى من ربهم وإن تفاوتوا فى العلم والفضل، ولا يجوز لأحد التفضيل الذى يؤدى إلى نقص فى غير إمامه قياسا على ما ورد فى تفضيل الأنبياء عليهم السلام، لاسيما إن أدى ذلك إلى خصام ووقيعة فى الأعراض. وقد وقع الاختلاف بين الصحابة فى الفروع وهم خير الأمة. وما بلغنا أن أحدا منهم خاصم من قال بخلاف قوله، ولا عاداه، ولا نسبه إلى الخطأ، ولا قصور نظر. (قلت: وفيه فقد رد بعض الصحابة على بعض فى بعض المسائل كما تقدم، ولكنهم لم يخاصموا، ولم يعادوا فيما بينهم بذلك). وفى الحديث «اختلاف أمتى رحمة، وكان للاختلاف على من قبلنا عذابا أو قال: هلاكا» انتهى.

قال الشعرانى: ورأيت بخط الشيخ جلال الدين السيوطى رحمه الله ما نصه حين سئل عن الانتقال من مذهب إلى آخر: الذى أقول به إن للمنتقل أحوالا، أحدها: أن

يكون الحامل له على الانتقال أمرا دنيويا اقتضته الحاجة إلى الرفاهية اللائقة به. كحصول وظيفة، أو مرتب، أو قرب من الملوك وأكابر الدنيا، فهذا حكمه حكم مهاجر أم قيس إذا كان عاميا، ولو كان فقيها فى مذهبه وأراد الانتقال لغرض الدنيا الذى هو من شهوات نفسه المذمومة فهذا أمره أشد، وربما وصل إلى حد التحريم، لتلاعبه بالأحكام الشرعية لمجرد غرض الدنيا. الثانى: أن يكون انتقاله لغرض دينى، كأن يكون فقيها فى مذهبه وإنما انتقل لترجيح [1] المذهب الآخر عنده لما رآه من وضوح أدلته، وقوة مداركه، فهذا يجب عليه الانتقال أو يجوز له كما قاله الرافعى، أو يكون عاريا من الفقه وقد اشتغل بمذهبه فلم يحصل منه على شىء، ووجد مذهب غيره أسهل عليه بحيث يرجو سرعة إدراكه، والتفقه فيه، فهذا يجب عليه الانتقال قطعا، ويحرم عليه التوقف، لأن تفقه مثله على مذهب إمام من الأئمة الأربعة خير من الاستمرار على الجهل، وقل أن تصح معه عبادة. والثالث: أن يكون انتقاله لا لغرض دينى ولا دنيوى بأن كان مجردا عن القصدين جميعا فهذا يجوز مثله للعامى (لأن العامى ليس له من التمذهب سوى الاسم). أما الفقيه فيكره له أو يمنع منه، لأنه قد حصل فقه ذلك المذهب الأول ويحتاج إلى زمن آخر ليحصل فيه فقه المذهب الآخر، فيشغله ذلك عن الأمر الذى هو العمل بما تعلمه قبل ذلك، وقد يموت قبل تحصيل مقصوده من المذهب الآخر، فالأولى لمثل هذا ترك ذلك. انتهى كلامه ملخصا (ص-٣٤).

قال الشعرانى: وقد قدمنا وجوب اعتقاد ترجيح قول إمامه على غيره ما لم يبلغ إلى مقام الكمال، وبه صرح إمام الحرمين، وابن السمعانى، والغزالى، والكيا الهراسى، وغيرهم وقالوا لتلامذتهم: "يجب عليكم التقيد بمذهب إمامكم الشافعى، ولا عذر لكم عند الله تعالى فى العدول عنه". ولا خصوصية للإمام الشافعى فى ذلك عند كل من سلم من التعصب بل كل مقلد من مقلدى الأئمة يجب عليه اعتقاد ذلك فى إمامه مادام لم يصل إلى مقام الكمال (ص-٣٤) فإن تلامذتهم هؤلاء كانوا علماء ولكنهم لم يبلغوا درجة الاجتهاد حتى يرجحوا مذهبا على مذهب، وقد مر أن مثله يمنع من الانتقال.

---

(١) ولا يخفى أن الترجيح إنما هو شأن المجتهد أو من هو كالمجتهد، وليس العامى ولا العالم الذى درس الكتب ولم يشم رائحة الاجتهاد من الترجيح فى شئ.

وأما ما ذكره السيوطى من جواز ذلك للعامى إذا كان لا لغرض دينى ولا دنيوى فقضية لا وجود لمقدمها فى هذا الزمان إلا نادراً، والنادر كالمعدوم، فغالب من ينتقل من مذهب إلى مذهب من العوام إنما ينتقل لغرض دنيوى أو شهوة نفس لما فى المذاهب الأخر من الرخصة فى بعض المسائل الذى قد ابتلى به المنتقل، وهذا هو منشأ ترك التقليد جملة، وقد مر أن التلهى بالأحكام حرام بالنص والإجماع.

فالظاهر القول بوجوب التقليد المعين فى هذا الزمان، وبالمنع من الانتقال مطلقا سواء كان عاميا أو فقيها، اللهم إن كان مجتهدا أو كالمجتهد فله ذلك. ومن أين لأحد أن يدعى لنفسه هذا المنصب فى هذا العصر؟ وقد ادعاه ابن جرير الطبرى فلم يسلموا له ذلك، وادعاه السيوطى فردوه عليه، ومن لم يعرف حال زمانه فهو جاهل. والله تعالى أعلم. وهو الهادى إلى سواء السبيل.

تحقيق في إثبات الاحتجاج برواية: «عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده»:

وفى شرح المهذب أيضا: قد أكثر المصنف من الاحتجاج برواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبى ﷺ، ونص هو فى كتاب اللمع وغيره من أصحابنا على أنه يجوز الاحتجاج به هكذا. وسببه أنه عمرو بن شعيب بن محمد بن عبد الله بن عمرو بن العاص، فجده الأدنى محمد تابعى والأعلى عبد الله صحابى، فإن أراد بجده الأدنى وهو محمد فهو مرسل لا يحتج به، وإن أراد عبد الله كان متصلا واحتج به، فإذا أطلق ولم يبين احتمل الأمرين فلا يحتج به. وعمرو، وشعيب، ومحمد ثقات، وثبت سماع شعيب من محمد ومن عبد الله، هذا هو الصواب الذى قاله المحققون والجماهير. وذكر أبو حاتم بن حبان أن شعيبا لم يلق عبد الله، وأبطل الدار قطنى وغيره ذلك، وأثبتوا سماع شعيب من عبد الله وبينوه.

فإذا عرف هذا فقد اختلف العلماء فى الاحتجاج بروايته هكذا، فمنعه طائفة من المحدثين كما منعه المصنف وغيره من أصحابنا، وذهب أكثر المحدثين إلى صحة الاحتجاج به، وهو الصحيح المختار، فقد روى الحافظ عبد الغنى بن سعيد المصرى

بإسناده عن البخارى أنه سئل أ يحتج به؟ فقال: "رأيت أحمد بن حنبل، وعلى بن المدينى، وإسحاق بن راهويه يحتجون بعمرو بن شعيب عن أبيه عن جده. ما تركه أحد من المسلمين".

وذكر غير عبد الغنى هذه الحكاية ثم قال: قال البخارى: "من الناس بعدهم؟" وحكى الحسن بن سفيان عن إسحاق بن راهويه قال: "عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده" "كأيوب عن نافع عن ابن عمر". وهذا التشبيه نهاية الجلالة من مثل إسحاق رحمه الله. فاختار المصنف فى اللمح طريقة أصحابنا فى منع الاحتجاج به، وترجح عنده فى حال تصنيف المهذب جواز الاحتجاج به كما قاله المحققون من أهل الحديث والأكثرون، وهم أهل هذا الفن، وعنهم يؤخذ. ويكفى فيه ما ذكرناه عن إمام المحدثين البخارى ودليله أن ظاهره الجد الأشهر المعروف بالرواية وهو عبد الله (١ :٦٥).

تحقيق في الاحتجاج بالحديث المرسل

وفيه أيضا: الحديث المرسل لا يحتج به عندنا، وعند جمهور المحدثين، وجماعة من الفقهاء، وجماهير أصحاب الأصول والنظر. وحكاه الحاكم أبو عبد الله عن سعبد بن المسيب، ومالك، وجماعة أهل الحديث، وفقهاء الحجاز.

وقال أبو حنيفة ومالك فى المشهور. وأحمد، وكثيرون من الفقهاء، أو أكثرهم: يحتج به. ونقله الغزالى عن الجماهير. قال أبو عمر بن عبد البر وغيره: لا خلاف أنه لا يجوز العمل به إذا كان مرسله غير متحرز يرسل عن غير الثقات. قال: ودليلنا فى رد المرسل مطلقا أنه إذا كانت رواية المجهول المسمى لا تقبل لجهالة حاله فرواية المرسل أولى، لأن المروى عنه محذوف مجهول العين والحال (١ :٦٠).

قلت: كلا! فإن من أسند فقد أحال على غيره، ومن أرسل فقد تكفل لصحة الخبر، لأن العدل الثقة إذا قال: "قال رسول الله ﷺ كذا" جازما بذلك فالظاهر من حاله

أنه لا يستجيز ذلك إلا وهو عالم أو ظان أن النبى ﷺ قاله، فإنه لو كان ظانا أن النبى ﷺ لم يقله أو كان شاكا فيه لما استجاز فى دينه النقل الجازم عنه، لما فيه من الكذوب والتدليس على المستمعين، وذلك يستلزم تعديل من روى عنه وإلا لما كان عالما أو ظانا بصدقه فى خبره، فافهم.

ثم ذكر النووى شروط الشافعى فى قبول المرسل، وقد ذكرناها غير مرة. ثم قال: قد شاع فى ألسنة كثير من المشتغلين بمذهبنا بل أكثر أهل زماننا أن الشافعى رحمه الله لا يحتج بالمرسل مطلقا إلا مرسل سعيد بن المسيب مطلقا، بل الصواب ما قدمناه أنه لا يقبل المرسل إلا بالشرط الذى وصفه). والله أعلم. وله الحمد والنعمة، والفضل والمنة (ص-٦٣).

قلت: ولكن روى ابن أبى حاتم فى كتابه المراسيل حدثنا أبى سمعت يونس بن عبد الأعلى الصدفى قال: قال محمد بن إدريس الشافعى: "ليس المنقطع بشىء ماعدا منقطع ابن المسيب". وهذا يؤيد قبوله مراسيل ابن المسيب مطلقاً. والله تعالى أعلم بالصواب.

تحقيق في حجية الإجماع

حجية الإجماع مما اتفق عليه فقهاء الأمة جميعا وعدوه ثالث الأدلة، حتى إن الظاهرية على بعدهم من الفقه يعترفون بحجية إجماع الصحابة، وبهذا لم يتمكن ابن حزم من إنكار وقوع الطلقات الثلاث مجموعةً، بل تابع الجمهور فى ذلك. بل قد أطلق كثير من العلماء القول بأن مخالف إجماع الأمة كافر، حتى شرط للمفتي أن لا يفتى بقول يخالف أقوال جماعة العلماء المتقدمين. ولهذا كان لأهل العلم عناية خاصة بمثل مصنف ابن أبى شيبة، وإجماع ابن المنذر، وغيرهما من الكتب التى يتبين بها مواطن الاتفاق والاختلاف فى المسائل بين الصحابة، والتابعين، وتابعيهم رضى الله عنهم، وقد دل الدليل على أن هذه الأمة محفوظة من الخطأ، وأنهم عدول شهداء على الناس.

فإذا ذكر أهل العلم الإجماع فإنما يريدون به إجماع من بلغ رتبة الاجتهاد من بين العلماء باعترافهم مع ورع يحجزه عن محارم الله، فمن لم يبلغ مرتبة الاجتهاد باعتراف العلماء فهو خارج من أن يعتد بكلامه فى الإجماع ولو كان من الصالحين الورعين، وكذلك من ثبت فسقه أو خروجه على معتقد أهل السنة لا يتصور أن يعتد بكلامه فى الإجماع لسقوطه من مرتبة الشهداء على الناس، على أن المبتدع كالخوارج وغيرهم لا يعتدون بروايات ثقات أهل السنة فى جميع الطبقات فكيف يتصور أن يوجد فيهم من العلم بالآثار ما يؤهلهم لدرجة الاجتهاد؟ ومن المحال فى جارى العادة بين هذه الأمة نظرا إلى نشاط العلماء فى جميع الطبقات لتدوين أحوال من له شأن فى العلم، وتسابقهم فى كتابة العلوم وتسجيلها وإنشاء ما يلزم الجمهور علمه فى أمر دينهم ودنياهم امتثالا منهم لأمر تبليغ الشاهد للغائب، ووفاء بميثاق تبيين الحق، ألا تكون جماعة العلماء فى كل عصر يعلمون من هم مجتهدو ذلك العصر الفائزون لتلك الدرجة العالية القائمون بواجبهم.

فإذا ذاع رأى رآه جمهور الفقهاء فى أى قرن من القرون من غير أن يعلم أهل الشأن مخالفة أحد من الفقهاء لهذا الرأى فالعاقل لا يشك فى أن هذا الرأى مجمع عليه، وهو الذى يعول عليه المحققون من أئمة الأصول. وأما احتمال أن يكون فقيه قد خالف ولم يظهر خلافه أو لم ينقل فباطل، لأن أقل ما يجب على المجتهد المستجمع لشروط الاجتهاد أن يدلى بحجته ويصارح الجمهور بما يراه حقا تعليما وتدوينا إذا رآى أهل العلم على خطأ فى مسألة من المسائل على رأيه، لا أن ينقبع فى داره أو ينزوى فى رأس جبل بعيد عن أمصار المسلمين ساكتا عن إبانة الحق -والساكت عن الحق شيطان أخرس- فبمجرد ذلك يلتحق بالساقطين عن درجة قبول الشهادة فضلا عن مرتبة الاجتهاد، وعدم نقل العلماء أقوال المجتهدين القائمين بالحق محال فى العادة.

الرد على الشوكانى في إنكاره حجية الإجماع

وإذا عرفت معنى الإجماع فهذا مما لا يمكن أن تجرى حوله الثرثرة بأن فى الإجماع كلاما من جهة حجية وإمكانه ووقوعه، وإمكان العلم به، وإمكان نقله، كما لا يخفى.

فقول الشوكانى فى جزء الطلاق الثلاث: "الحق عدم حجية الإجماع بل عدم وقوعه" كلام من لم يشم رائحة العلم فضلا عن الاجتهاد. ومن لا يقول بعدد محدود فى نكاح النساء على خلاف الكتاب والسنة، كما فعله فى كتابه. وبل الغمام على خلاف ما فى نيل الأوطار، وفنده العلامة عبد الحى فى تذكرة الراشد (ص٤٧٩) يقول ما يشاء فى إجماع المسلمين ومن تابعه، ونبذ الأئمة المتبوعين وراء ظهره، فهو أسوأ منه حالا، وأضل سبيلا.

وبالجملة فليس معنى الإجماع أن يدون فى كل مسألة مجلدات تحتوى على أسماء مائة ألف صحابى مات عنهم النبى ﷺ بالرواية عن كل واحد منهم فيها، بل يكفى فى الإجماع صحة الرواية فيه عن جمع من المجتهدين من الصحابة -وهم نحو عشرين صحابيا فقط فى التحقيق- بدون أن تصح مخالفة أحد منهم لذلك الحكم، بل قد لا تضر مخالفة واحد أو اثنين منهم فى مواضع فصلها أئمة هذا الشأن فى محله، وهكذا فى عهد التابعين وتابعيهم. ومن الإجماع ما يشترك فيه العامة مع الخاصة لعموم بلواهم كإجماعهم على أن الفجر ركعتان، والظهر أربع ركعات، والمغرب ثلاث، ومنه ما ينفرد به الخاصة وهم المجتهدون كإجماعهم على الحق الواجب فى الزروع والثمار، وتحريم الجمع بين العمة وبنت الأخ، فلا تنزل مرتبة هذا الإجماع عن ذاك، لأن المجتهدين لا يزدادون حجة إلى حججهم بانضمام العوام إليهم. وماذا على الإجماع من كون بعض أنواعه ظنيا؟

حكم إنكار الإجماع:

وجحد ما هو يقينى منه كفر، وإنكار ما جرى مجرى الخبر المشهور منه ضلال وابتداع، وجاحد ما دون ذلك كجاحد ما صح من أخبار الآحاد على حد سواء، والدليل الظنى مما يحتج به فى الأحكام العملية عند جمهور الفقهاء لأدلة قامت على ذلك. ومن أراد البسط فى ذلك فليراجع كتاب "الإشفاق على أحكام الطلاق" للعلامة الأستاذ الكوثرى، فقد أفاد وأجاد، وشفى واشتفى.

فائدة متعلقة بباب الإجماع:

وفى شرح المهذب: والصحيح المختار أن قول التابعى الذى نشأ فى عصر الصحابة وصار من أهل الاجتهاد قبل إجماعهم لا ينعقد إجماعهم بدونه، وهذا قول أكثر أصحابنا، وهو المنسوب إلى الحنفية، وأكثر الحنابلة، وأكثر المتكلمين.

وقال بعض أصحابنا المتكلمين، والقاضى من الحنابلة: لا يعتد به. وأومأ أحمد إلى القولين، والحق أنه يعتد به، والثانى قول ضعيف جدا. فإن كثيرا من فقهاء التابعين ماتوا فى عصر الصحابة منهم علقمة، ومسروق، وشريح، وسلمان بن ربيعة، والأسود، وسعيد بن المسيب رضى الله عنهم، وسعد بن جبير وإبراهيم النخعى، وخلائق.

وهؤلاء الذين سميت من علية الفقهاء وأئمة المجتهدين، وعصر الصحابة وعصر التابعين متداخلان، فإن عصر التابعين ابتداؤه من قبل الهجرة، وكل من سمع بالنبى ﷺ ولم يره كالذين أسلموا بالمدينة على يدى أهل العقبة الأولى، وباليمن، والبحرين، وعمان، والطائف، والحبشة، وغيرها يعد التابعين.

فمن المستحيل أن يقال: إن هؤلاء كلهم لا يعتد بقول أحد ممن تفقه منهم ووصل إلى رتبة الاجتهاد إلى انقراض الصحابة فى سنة مائة من الهجرة، والأعصار كلها متداخلة، فعدم اعتبار قول التابعى قول ضعيف لا معنى له، ملخصا (١٠: ٤٨، ٤٩).

تحقيق في حجية الإجماع مع ندرة المخالف:

قد اختلف علماء الأصول فى انعقاد الإجماع مع ندرة المخالف، فالجماهير من جميع الطوائف على أنه لا ينعقد الإجماع مع مخالفة الواحد، لأن المجمعين حينئذ ليسوا كل الأمة، والعصمة فى الإجماع إنما يثبت لكل الأمة لا لبعضهم، ولأن أبا بكر رضى الله عنه خالف الصحابة وحده فى قتال مانعى الزكاة وكان الحق معه ورجعوا إليه[١]. وبخالف ابن مسعود وابن عباس فى عدة من مسائل الفرائض جميع الصحابة، واعتد بخلافهم[١]

(١) فلقائل أن يقول: إنما تحقق كونه على الحق بعد رجوعهم إليه، ولولم يرجعوا كان قول الأكثر أولى بالصواب.

إلى اليوم.

وهذا ظاهر على طريقة من يرى إسناد الإجماع إلى النصوص، وهى طريقة الشافعى وكثير من أصحابه، فإن الشافعى يرى التمسك بالكتاب بآيات، من جملتها قوله تعالى: ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾ الآية. ويقال: إنه قرأ القرآن ثلاث مرات حتى وجد هذه الآية، وإنه أول من احتج بها، فذكرها للرشيد حين طلب منه حجة من القرآن على الإجماع. والغزالى رحمه الله يقول: للتمسك بقوله ﷺ: «لا تجتمع أمتى على خطأ» ونظائره، لكونه من حيث اللفظ أدل على المقصود، وكذلك القاضى أبو بكر ابن الباقلانى. فعلى طريقة هؤلاء متى خالف واحد لم يصدق على الباقين أنهم كل الأمة حقيقة، فلا تتناولهم النصوص الشاهدة بالعصمة.

وأما على طريقة من يرى إسناد الإجماع إلى جهة قضاء العادة باستحالة إجماع الخلق على الحكم الواحد إلا لدلالة أو أمارة، وهو الذى عول عليه إمام الحرمين وابن الحاجب، فيصعب على هذا المسلك تقرير أن مخالفة الواحد للجم الغفير والخلق العظيم يقدح فى إجماعهم، فإنهم بالنظر إليهم دونه تقضى العادة باستحالة إجماعهم على ما لا دليل عليه، فأى فائدة لوفاقه أو خلافه؟ والطريقة الصحيحة هى التى عول عليها الشافعى وأكثر الأصحاب، وهى التمسك بدليل السمع، فلذلك خلاف الواحد والاثنين قادح فى صحة الإجماع.

وقد اشتهر الخلاف فى ذلك عن ابن جرير الطبرى، قال: إنه يكون إجماعا يجب ذلك المخالف الرجوع إليه. ووافقه أبو بكر أحمد بن على الرازى من الحنفية، وأبو الحسين الخياط من المعتزلة، ابن جرير بن منداد من المالكية. والذى رأيت فى كتب الحنفية منسوبا إلى إبى بكر الرازى التفصيل، وهو أن الجماعة إن سوغت الاجتهاد فى مذهب المخالف فخلافه معتد به كخلاف ابن عباس فى مسألة العول، فإنها محل اجتهاد، وإلا فلا، كخلافه فى مسألة ربا الفضل، ومسألة المتعة، ولذلك أنكر الناس الاجتهاد فيهما.

---

(١) لقائل أن يقول: إنما اعتد بخلافهم لموافقة بعض الفقهاء من التابعين لهم على قولهم، وقد مر أن إجماع الصحابة لا يتحقق بدون موافقة من عاصرهم من التابعين.

وهذا القول منسوب إلى أبي عبد الله الجرجانى.

وقال السفناقي في شرح الهداية: إن شمس الأئمة السرخسى قال: "الأصح عندنا ما أشار إليه أبو بكر الرازى أن الواحد إذا خالف الجماعة فإن سوغوا له ذلك فى الاجتهاد لا يثبت حكم الإجماع بدونه، وإن لم يسوغوا له الاجتهاد وأنكروا عليه قوله فإنه يثبت حكم الإجماع"، ملخصا من شرح المهذب (١٠:٤٢).

تحقيق في كون الزيادة على النص غير نسخ له على الإطلاق:

اشتهر عن الحنفية القول بأن الزيادة على النص نسخ له، وهم إنما يقولون ذلك فيما إذا كانت الزيادة تدفع مفهوم اللفظ، صرح به فى شرح المذهب (١٠:٥٥). وأما زيادة ما لم يتعرض له النص إثباتا ولا نفيا فليس من النسخ فى شىء، نظير ذلك قوله تعالى: ﴿واستشهدوا شهدين من رجالكم، فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى﴾ الآية، فإنه صريح فى عدم جواز الاكتفاء بأقل من شاهدين، لأن المفهوم منه الذى لا يرتاب به أحد من سامعى الآية من أهل اللغة خطر قبول أقل من شاهدين أو رجل وامرأتين، فقالوا: لا يجوز الاعتراض بأخبار القضاء بالشاهد واليمين على نص القرآن، إذ غير جائز نسخ القرآن بأخبار الآحاد.

ووجه النسخ ما ذكره أن فى استعمال هذا الخبر ترك موجب الآية، والاقتصار على أقل من العدد الذى أمر الله به، فمن قبل شهادة رجل واحد فقد خالف أمر الله فى استشهاد شاهدين، وهو مخالف لمعنى الآية كذلك من وجه آخر، وهو ما أبان الله به عن المقصد فى الكتاب واستشهاد الشهود بقوله: ﴿ذلكم أقسط عند الله، وأقوم للشهادة، وأدنى أن لا ترتابوا﴾ وقوله: ﴿ممن ترضون من الشهداء أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى﴾ فأخبر أن المقصد فيه الاحتياط والتوثق لصاحب الحق، والاستظهار بالكتاب والشهود لنفى الريبة والشك والتهمة عن الشهود، وفى الحكم بشاهد ويمين رفع هذه المعانى كلها، وإسقاط اعتبارها، فثبت بذلك أن الحكم بها خلاف الآية.

ولا يخفى على من له مسكة أن الأمر باستشهاد رجلين أو رجل وامرأتين يدل على كون المشهود به مما يطلع عليه الرجال، فكل ما لا يطلع عليه الرجال كالولادة ونحوها خارج عن مفهوم الآية غير داخل فيها، فلم يكن قبول شهادة القابلة وحدها على الولادة زيادة على الكتاب، كما زعمه الشافعي، وتبعه كثير من أصحابه كالحافظ فى فتح البارى، فإنه أورد على الحنفية كثيرا مما زادوه على الكتاب ولم يتعرض له النص إثباتا ولا نفيا، وليس هذا من الزيادة التى منعوها، فافهم. والله يتولى هداك.

تحقيق في كون الحق واحدًا في محل الخلاف

روى ابن أبى العوام الحافظ عن الطحاوى عن سليمان بن شعيب الكيسانى عن أبيه قال: أملى علينا محمد بن الحسن وقال:

إذا اختلف الناس فى مسألة: فحرم فقيه وأحل آخر، وكلاهما يسعه أن يجتهد رأيه، فالصواب عند الله عز وجل واحد، حلال أو حرام. ولا يكون عنده حلال وحرام وهو شىء واحد، ولكن الصواب عنده عز وجل واحد.

وقد كلف من فى وسعه اجتهاد الرأى أن يجتهد رأيه حتى يصيب الحق الذى عنده فى رأيه، فإن أصاب الحق الذى هو عند الله عز وجل فى رأيه واجتهاده كان قد أصاب ما كلف به وأداه. وإن كان قد أصاب ما كلف به من اجتهاده فى رأيه ولم يصب الحق عند الله عز وجل بعينه فقد أدى ما كلف به، وكان مأجورا.

فأما أن يقول قائل: قد أحل فقيه وحرم فقيه فى فرج واحد وكلاهما صواب عند الله عز وجل.

فهذا ما لا ينبغى أن يتكلم به. ولكن الصواب عند الله عز وجل واحد، وقد أدى القوم ما كلفوا به حين اجتهدوا وقالوا باجتهادهم ووسعهم الذى فعلوا وإن كان أحدهما قد أخطأ الذى كان ينبغى أن يقول به إلا أنه قد اجتهد فقد أدى ما كلف به، لكن الصواب عند الله عز وجل فى الأشياء واحد.

وهذا كله قول أبى حنيفة وأبى يوسف، وقولنا. من بلوغ الأمانى (ص-٤٧).

وهذا يدل على أن أبا حنيفة وأصحابه لم يكونوا من المصوبة، وأخطأ من حكى عنهم ما يوهم ذلك.

وفى شرح المهذب عن الطحاوى: إذا كان فى المسألة نصوص قطعية المتن قطعية الدلالة لم يكن مظان للاجتهاد بل الحق فيها واحد قطعا، غاية الأمر أن المجتهد المخالف لم يطلع عليها (أو اطلع عليها ولم يرها متواترة)، والتواتر قد يحصل فى حق شخص ولا يحصل فى حق آخر، فإذا خالف مجتهد لعدم اطلاعه على مثل هذه النصوص يكون معذورا فى مخالفته إلى حيث يطلع على النص، ولا يحل العمل بقوله ذلك، ولا يقلد فيه، وينقض الحكم به (١: ٤٦).

وليس ذلك بمخالف لما ذكره بعض أصحاب الكشف أنهم رأوا مذاهب المجتهدين أمثال الجداول الشارعة من بحر الشريعة متصلة به، ورأوا لكل عالم جدولا منها، فإن ذلك لا يستلزم كون كل مجتهد مصيبا عند الله فى كل مسألة.

بل غاية ما فيه كون كل مجتهد مقبولا عنده مأجوراً فى اجتهاده، وأنه يوصل من قلده وتبع مذهبه إلى الجنة. وهذا مما لا نزاع فيه، فإن المجتهد واصل الله موصل إليه وإن كان قد أخطأ فى بعض المسائل، لكونه معذوراً فى الخطأ مأجورا عليه.

وكيف يقال: إن كل مجتهد مصيب عند الله فى كل مسألة؟ وقد صح عن النبى ﷺ «إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر، وإن أصاب فله أجران» متفق عليه من حديث عمرو بن العاص وأبى هريرة، وفى الباب عن عقبة بن عامر، وعبد الله بن عمرو، كما فى التلخيص (٧-٤٠٠).

نعم! كون المجتهد مأجورا فى الخطأ والصواب جميعا يدل على كونه مقبولا عند الله موصلا لمن تبعه إلى الجنة، لأن المجتهد لابد أن يكون صوابه أكثر من خطئه، وللأكثر حكم الكل. فافهم، والله تعالى أعلم.

وليكن هذا آخر الكلام فى تكميل هذه المقدمة ومسك الختام، وصلى الله تعالى عليه وسلم على أفضل الأنام، سيدنا النبى محمد على الدوام، وعلى آله وأصحابه

وأزواجه وذريته البررة الكرام ، أزكى صلاة وأبهى سلام .

وقع الفراغ من تسويد الكتاب لعاشر الجمادى الثانية سنة سبع وخمسين وثلاثمائة وألف من هجرة النبى الأمين ، صلاة وسلامه عليه إلى يوم الدين .

وكان ذلك فى ظل من هو سباق غايات ، وصاحب آيات ، حكيم هذه الأمة ، كاشف الغمة ، ذو مناقب جمة ، مولانا الحافظ الحجة الثقة الثبت المحدث المفسر الفقيه الولى سيدنا الشيخ مولانا محمد أشرف على التهانوى ، أطال الله بقائه ، وزاد نوره وجماله وبهائه ، ومتع العالمين بأنفاسه القدسية ، ونور قلوب المسترشدين بأنوار نفسه الزكية ، آمين آمين ، لا أرضى بواحدة حتى يضاف إليها ألف آمينا .

والحمد لله الذى بعزته وجلاله ونعمته تتم الصالحات .

ذكر ما وقع من الأوهام
في الجزء الرابع من الإعلاء وغيره

١- ذكرت فيه "أن يحيى بن إسماعيل أبو زكريا اثنان أحدهما الواسطى والثانى الكوفى، فلا أدرى هل البغدادى هو واحد منهما أو آخر سواهما" (٤:٢٦).

ثم راجعت كشف الأستار فتبين لى أنه هو الواسطى الذى أثنى عليه أحمد: "وهو مقبول". (ص-١١٤). وهو من رجال أبى داود، وحدث عنه، ولا يروى إلا عن ثقة.

٢- وذكرت فى الجزء الخامس فى باب كراهة صف القدمين: "أن معناه نصبهما جميعا" (ص-٨٦).

وهو تسامح، وإنما معناه إلزاق القدمين، وهو الصفن أيضا. فالصواب أن الصف والصفن فى باب الكراهة واحد، يدل على ذلك وقوع "الصفن" مكان "الصف" فى بعض ألفاظ الحديث. فهذا هو المكروه أن يقوم فى الصلاة جامعا بين قدميه لا يفرج بينهما.

قال فى مجمع البحار: وحديث نهى عن صلاة الصافن أى من يجمع بين قدميه، وقيل: من يثنى قدمه إلى ورائه، كفعل الفرس إذ أثنى حافره، ومنه: "رأيت عكرمة يصلى وقد صفن بين قدميه" (١:٢٥٤) أى لعذر. وأما نصب القدمين مع التفريج بينهما فلا يكره بل هو السنة.

وأما التراوح فيطلق على معنيين: الأول: التفريج بين القدمين، يدل على ذلك كلام الطحاوى، فإنه ذكر المراوحة بين القدمين فى دليل كون السنة تفريق الأعضاء فى الصلاة، ولا خلاف فى كونه سنة. والثانى الاعتماد على رجل مرة وعلى الآخر أخرى من غير تمايل على التعاقب، وهو السنة أيضا. ولابد أن يكون هذا الاعتماد مع نصب القدمين دون إرسال واحد منهما وانحنائها، فإن هذا هو الصفن المنهى عنه.

وأما التراوح بمعنى التمايل من غير تخلل سكون، كما يفعله بعضهم حال الذكر، وبعض من لا علم له فى الصلاة، فهو مكروه. قال فى شرح النقاية: ويكره التراويح بين القدمين فى الصلاة إلا بعذر (أراد الاعتماد على أحد القدمين من غير نصبهما، بل بإرسال أجدهما منحنيا، وهو الصفن كما مر). وكذا التمايل على يمناه مرة وعلى يسراه أخرى (١-٩٤). أى على التعاقب من غير تخلل سكون.

وبالجملة فالتراوح الذى استحبه ابن مسعود إنما هو التفريج بين القدمين، والصف الذى كرهه هو أن يجمع بينهما. والله تعالى أعلم.

٣- ذكرت فى الجزء السادس من الإعلاء فى حديث أخرجه محمد فى المؤطا عن إسماعيل بن إبراهيم عن ليث عن عطاء: "أن إسماعيل هذا هو ابن علية فيما أظن" (ص-٣٠).

ثم راجعت كتاب الحجج لمحمد، فرأيته يروى عن إسماعيل بن إبراهيم البصرى عن خالد الحذاء، وعن إسماعيل بن إبراهيم البصرى عن أيوب السختيانى، وإسماعيل بن إبراهيم البصرى الذى يروى عن خالد الحذاء وأيوب والطبقة هو ابن علية ليس إلا. ولا يخفى أن من كان يروى عن أيوب السختيانى لا يبعد روايته عن ليث بن أبى سليم. وبالجملة فالذى ظننته هو المتحقق فى الإسناد، إن شاء الله تعالى.

٤ - ذكرت فى الجزء السادس أيضا (ص-٥٢): "وإن كان هو المنقرى فهو ثقة من السابعة، كما فى التقريب. وهذا هو الظاهر".

قلت: كلا! بل الظاهر أنه حفص بن سليمان الأسدى أبو عمر البزاز الكوفى المقرئ وثقه أحمد بن حنبل والدانى وغيرهما، وتكلم فيه غيرهم. فإن المنقرى أقعد الناس بالحسن لا يروى عن غيره. والله تعالى أعلم.

٥- ذكرت فى الجزء السادس أيضاً: "فالأمر فى رفع اليدين (عند القنوت للنازلة) واسع، سواء قنت قبل الركوع أو بعده وإن كان مقتضى النظر عدمه إذا قنت بعده" (ص٧٧).

فإن قيل: لا يجوز القياس بمعرض النص، فكيف يصح ترجيح عدم الرفع بالنظر

وقد ثبت أنه ﷺ رفع يديه فى الصبح حين دعا على من قتل أصحابه؟ قلت: لم يثبت عنه ﷺ ذلك إلا فى هذا الحديث الواحد، وأكثر الطرق عن أنس ليس فيه أثر منه. فلعل ذلك لم يكن منه ﷺ إلا مرة أو مرتين، ولم يواظب عليه، وبمثله لا يثبت غير الجواز دون الاستحباب. ومن هنا لم يستحبه مالك مع كونه قائلا بالقنوت فى الفجر، ولا الشافعى، كما فى شرح المهذب، ونصه:

وأما رفع اليدين فى القنوت فليس فيه نص، والذى يقتضيه المذهب أنه لا يرفع، لأن النبى ﷺ لم يرفع إلا فى ثلاثة مواطن، ولأنه دعاء فى الصلاة فلم يستحب له رفع اليد، كالدعاء فى التشهد. وحكى فى التعليق أنه يرفع اليد. والأول عندى أصح (٣:٤٩٣).

وفيه أيضا: هو أى عدم الرفع اختيار المصنف، والقفال، والبغوى. وحكاه إمام الحرمين عن كثيرين من الأصحاب، وأشاروا إلى ترجيحه واحتجوا بأن الدعاء فى الصلاة ترفع له اليد كدعاء السجود والتشهد. ثم ذكر عن متأخرى الشافعية استحباب الرفع (٣:٥٠٠). وقد تقدم أن حديث "لا ترفع الأيدى إلا فى سبع مواطن" لا يعم غير قنوت الوتر بل يخصه، وإذا اختلفت الروايات جاز ترجيح بعضها على بعض بالنظر، فافهم.

٦- ذكرت فى الجزء السابع منه (ص-٢٦): "وقد كان شيخى وافقنى عليه، ثم رجع عنه فقال بتأكيده أى التهجد بناء على أنها وإن كانت مستحبة فإنها بعد مواظبته ﷺ عليها صارت مؤكدة".

قلت: ويؤيد الاستحباب ما فى شرح النقاية: قال مكحول الشامى: السنة سنتان سنة أخذها هدى وتركها ضلالة، وهو ما كان من أعلام الإسلام وشعائره، وسنة أخذها فضيلة وتركها لا إلى حرج كصلاة الليل (١:٨٤).

وهو صريح فى أن ترك التهجد لا إلى حرج، فانتفى كونها سنة مؤكدة، فإنها ما يضلل تاركها كما فى رد المحتار.

ويؤيد كونها سنة مؤكدة ما فى شرح المهذب: وأما حكم المسألة فقيام الليل سنة متأكدة، قد تطابقت عليه دلائل الكتاب، والسنة، وإجماع الأمة. والأحاديث الواردة فيه

فى الصحيحين وغيرهما أشهر من أن تذكر، وأكثر من تحصر. قال أصحابنا وغيرهم: والتطوع المطلق بلا سبب فى الليل أفضل منه فى النهار، وينبغى أن لا يخل لصلاة الليل وإن قلت: ويكره أن يقوم كل الليل دائما. ملخصا (٤-٤٤).

والظاهر: أنه لم يرد بقوله: "سنة متأكدة" تأكدها مثل الرواتب، بل كونها أهم من نوافل النهار أفضل، بدليل ما فى متن المهذب: وأما غير الراتبة فهى الصلات التى يتطوع بها الإنسان فى الليل والنهار، وأفضلها التهجد، لما روى أبو هريرة رضى الله عنه أن النبى ﷺ قال: «أفضل الصلاة بعد المفروضة صلاة الليل» (٤:٤٣).

قال النووى: الصحيح المنصوص فى الأم والمختصر أن الوتر يسمى تهجدا، وفيه وجه أنه لا يسمى تهجدا بل الوتر غير التهجد (٤:٤٨). قلت: وإذا كان الصحيح عند الشافعية أن الوتر يسمى تهجداً، فلا دلالة في قوله: قيام الليل سنة متأكدة، إلا على تأكد الوتر، وقد قلنا به بل بوجوبه. فمن صلى العشاء وتطوع بالراتبة بعدها ثم أوتر بثلث فقد أتى بقيام الليل، كما ذكرته فى الإعلاء، والله تعالى أعلم.

٧- ذكرت فى بعض الأجزاء من الإعلاء ولا أحضر الآن موضعه: "أن وقاد بن إياس لا أعرفه".

وهذا من عجائب المسامحات، فإن الرجل من رجال التهذيب. روى له النسائى، وأبو داود فى مراسيله. قال سفيان الثورى: "لا بأس به"، وقال أبو حاتم: "صالح"، وقال ابن عدى: "أرجو أنه لابأس به"، وذكره ابن حبان فى الثقات. وتكلم فيه آخرون كما فى التهذيب (١١-١٢٢). وفى التقريب: "لين الحديث من السادسة" (ص-٢٣٠). وبالجملة فهو مختلف فيه حسن الحديث على أصلنا.

٨- وذكرت فى مواضع من الإعلاء فى ليث عن عطاء: "أن الليث هو الليث بن سعد الإمام المصرى". وليس كذلك، وإنما هو ليث بن أبى سليم المختلف فيه، فهو المعروف بالرواية عن عطاء. ولا يروى ابن سعد عنه إلا قليلا. فإذا أطلق ليث عن عطاء لا يراد به إلا ليث بن أبى سليم. والله تعالى أعلم.

٩- وذكرت فى الجزء الثامن فى تفسير حديث عمر: "صلاة الجمعة ركعتان،

وصلاة الفطر ركعتان، وصلاة الأضحى ركعتان" ما نصه: ومعنى قوله: "صلاة الأضحى ركعتان" هذا العدد أقل مقدارها، فإنه قد وردت الزيادة عليه، كما تقدم فى بابه (ص-٤٢).

وهذا أيضا من المسامحات الشديدة، فإن المراد بالأضحى صلاة عيد الأضحى ولازيادة لها فوق ركعتين، والتى وردت فيها الزيادة على ركعتين هى صلاة الضحى، ولعل الذهن قد انتقل من صلاة الأضحى إلى صلاة الضحى فسبحان من لا ينام ولا ينسى.

١٠- وذكرت فى الجزء الثامن أيضاً (ص-١٥٠): "وعندى أن الخفاء هى الخرقة الخامسة التى يشد بها الفخذان والوركان، والملحفة هى الإزار".

وهذا كله وهم لا أصل له، فإن الخفاء هو الإزار لغةً وعرفا. وأما أن فيه الابتداء بالإزار والمذهب الابتداء بالقميص ثم الإزار، فالجواب أن رسول الله ﷺ كان قد كفن ابنته فى حقاء نفسه للبركة وقال: «اشعرنها إياه» رواه الشيخان، كما فى رسائل الأركان (ص-١٥٣). ولا خلاف فى مثل ذلك أن يبدأ بالثوب المتبرك به ليكون متصلا بجسم الميت، وأما إذا كفنت المرأة فى ثياب لا يترجح بعضها على بعض فالابتداء بالقميص عندهم أولى للوجه الذى ذكروه، ولعلهم أخذوا ترتيب التكفين من التعامل خلفا عن سلف. وبالجملة فالنص ساكت عن الترتيب بين القميص والإزار إذا لم يتعين كون واحد منهما شعار للميت لأجل البركة، فيجوز القول بالترتيب بينهما بالقياس والتعامل. والله تعالى أعلم. والراجح عندى الابتداء بالإزار عملا بظاهر الحديث مع جواز الابتداء بالقمبص، كما ذكره الفقهاء.

١١- ذكرت فى الجزء الثامن أيضا (ص-٢٠٥) حديثا عن على بن الحسين عن على، كان حقه أن يذكر فى الحاشية دون المتن، فإن الحديث ضعيف، ولم أستدل به على شىء، وإنما أردت رد احتجاج بعض الناس به، ومثله لا يذكر فى المتن، وإنما موضعه الحاشية. فاعلم ذلك، والله يتولى هداك.

وأما حكم بعض الأحباب بكونه موضوعا فباطل، لأن الحافظ ابن حجر ذكره فى التلخيص الحبير، واحتج به على جواز زيارة القبور للنساء. ولم يتعقبه بشىء بل سكت

عنه ولا يسكت فيه عن ضعيف فضلا عن موضوع، وشأنه أجل من أن يحتج بموضوع. واحتج به الشوكانى أيضا فى النيل (٣:٣٥).

وهو وإن لم يكن بمنزلة الحافظ ولكن له معرفة بالموضوعات. كما يشهد لذلك كتابه الفوائد المجموعة فى الأحاديث الموضوعة. وقد عرفت أن الذهبى لم يزد على تضعيفه. واحتج به العينى فى شرح البخارى فقال: "والأصح أن الرخصة ثابتة للرجال والنساء، لأن السيدة فاطمة رضى الله عنها كانت تزور قبر عمها حمزة كل جمعة، وكانت عائشة رضى الله عنها تزور قبر أخيها عبد الرحمان بمكة". وقد ثبت أنه ﷺ كان يأتى شهداء أحد فيصلى عليهم ويدعو لهم غير مرة، فلا يبعد زيارة فاطمة قبر عمها سيد الشهداء لأجل الخصوصية، فافهم.

الاختلاف في صحة قصة بلال

١٢- قد ذكرت فيه أيضا عن أبى الدرداء قال: "لما رحل عمر بن الخطاب من فتح بيت المقدس" (ص-٢٠٨).

وهذا الحديث مما تعارض فيه رأيا الحافظين الحافظ تقى الدين السبكى فجود إسناده واحتج به فى شفاء السقام، والحافظ ابن حجر وهو من تلامذة أصحاب السبكى فإنه قد حكم على هذه القصة بالوضع، حيث قال فى اللسان (١-١٠٨) فى ترجمة إبراهيم ابن محمد بن سليمان بن بلال بن أبى الدرداء: ترجم له ابن عساكر، ثم ساق من روايته عن أبيه عن جده عن أم الدرداء عن أبى الدرداء فى قصة رحيل بلال إلى الشام وفى قصة مجيئه إلى المدينة، وأذانه بها وارتجاج بالبكاء لذلك، وهى قصة بينة الوضع. وتبعه السيوطى فى ذيل اللآلى (ص-١٠٤) وتبعه الملا على القارئ فى موضوعاته (ص-٨٨).

تأييد السبكى:

ويؤيد السبكى قول الحافظ أبى محمد عبد الغنى المقدسى رحمه الله فى الكمال فى ترجمة بلال: "ولم يؤذن لأحد بعد رسول الله ﷺ فيما روى إلا مرة واحدة فى قدمة قدمها

المدينة لزيارة قبر النبى ﷺ، طلب إليه الصحابة ذلك فأذن ولم يتم الأذان".

وذكره أيضا الحافظ أبو الحجاج المزى فى شفاء السقام (ص-٣٩). وذكره الحافظ ابن الأثير فى "أسد الغابة" جازما به، فقال: "وروى أبو الدرداء أن عمر بن الخطاب لما رحل من فتح بيت المقدس" ولم يتعقبه بشىء (١:٢٠٨). وجود إسناده القاضى الشوكانى فى "نيل" أيضا (٤:٣٢٧).

وقدمنا أن له معرفة بالموضوعات جيدة، ولم يحكم عليها الذهبى بالوضع مع تعنته وتقشفه بل اكتفى بقوله فى إبراهيم بن محمد بن سليمان: "فيه جهالة روى عنه محمد بن فيض الغسانى" من الميزان (١:٣٠). والمراد بها جهالة الحال لا جهالة العين، فإن جهالة العين قد ارتفعت بتحديث محمد بن الفيض الغسانى عنه وهو من أجلة المحدثين فى زمانه روى عنه أحمد بن عدى، وأبو أحمد الحاكم، وأبو بكر بن المقرئ، وهو كناه لهم "بأبى إسحاق" وأرخ وفاته سنة اثنين وثلاثين ومائتين. والراوى إذا عرف باسمه، وكنيته، واسم أبيه وجده، وتاريخ وفاته لا يبقى مجهول العين قطعا، وإنما هو مستور إذا وثقه أحد من أهل الفن ولو مبهما كان صحح الإسناد الذى هو فيه، أو جوده أو حسنه فهو ثقة عند المحدثين، كما ذكرناه فى المقدمة من قول الحافظ نفسه. ولم يجود السبكى إسناد الحديث إلا بعد البحث عن رجاله واحد بعد واحد، كما فى شفاء السقام (ص-٤٠).

وأما الحافظ ابن حجر فالظاهر من صنيعه أنه إنما حكم عليه بالوضع بمجرد ذوقه، لأنه لم يعين من وضعه ولم يتهم أحدا من رواته، ومثله لا يكون حجة إلا على من شهد ذوقه بمثل ما شهد به.

حجة بعض الأحباب على وضع قصة بلال:

وأما احتجاج بعض الأحباب على كون القصة موضوعة بقوله: فقد رحل على رضى الله عنه من المدينة إلى الكوفة ورحل منها جمع من الصحابة عظيم، ولم يعنفهم النبى ﷺ فى المنام، ولم يعاتبهم على ارتحالهم منها، ولم يعده جفوة، وفعل ذلك كله

ببلال، هذا أمر عجيب. فهل كان لبلال مزية لم تكن لغيره أو خصوصية اختص بها؟ وأيضا فتمرغ بلال على القبر، وسؤال السيدين الحسنين منه أن يؤذن لهم، وارتجاج المدينة بأذانه، وخروج العواتق لذلك، وقولهم: "أ بعث رسول الله ﷺ؟" كله مما يشهد لبطلان القصة وينادى على كذب راويها، فإن أذان بلال لم يكن لأهل المدينة أمرا مستحدثا بل كانوا معتادين لسماعه فارتجاج المدينة له لا معنى له.

وإن سلمنا صحته فغاية ما فيه أن يكون هذا الأمر خاصا ببلال، فكيف يصح الاستدلال به على جواز شد الرحال لزيارة قبره ﷺ للناس عامة؟

الرد على بعض الأحباب:

ففيه أن المنام ليس له ضابط ولا هو من الأمور الاختيارية التى يسأل عن عللها، فقد يرى النبى ﷺ فى المنام من لا يعبأ به ولا يراه من يشار عليه بالبنان من العلماء والأولياء العظام، فهذا السؤال دليل على سخافة رأى السائل، ورقة عقله، وخفة فهمه.

وأما قوله: "وأيضا فتمرغ بلال" فقد ثبت مثله عن أبى أيوب الأنصارى عند الحاكم فى مستدركه من حديث داود بن أبى صالح قال: أقبل مروان يوما فوجد رجلا واضعا وجهه على القبر، فأخذ برقبته وقال: "أ تدرى ما تصنع؟" قال: نعم. فأقبل عليه، فإذا هو أبو أيوب الأنصارى رضى الله عنه. فقال: جئت رسول الله ﷺ ولم آت الحجر، سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا تبكوا على الدين إذا وليه أهله ولكن ابكوا عليه إذا وليه غير أهله». قال الحاكم: "صحيح الإسناد" وأقره عليه الذهبى فى تلخيصه (٤:٥١٥).

وروى ابن ماجة والبيهقى عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه خرج يوما إلى مسجد رسول الله ﷺ فوجد معاذ بن جبل قاعدا عند قبر النبى ﷺ يبكى، قال: "ما يبكيك؟" قال: "شىء سمعته من رسول الله ﷺ" الحديث. كذا فى المشكاة (٢:٤٥٥). وقد ثبت عن النبى ﷺ أنه بكى عند قبر أمه.

ولا يخفى أن الاستغراق فى المحبة قد يجعل الهائم المشتاق على التمرغ بين يدى

الحبيب حيا وبين يدى قبره ميتا .

فالناس تختلف مراتبهم فى ذلك، فأناس حين يرونه لا يملكون أنفسهم، وأناس فيهم إناة يتصبرون ويبكون. وما أحسن ما قال بعضهم:

أمـر على الـديار ديار ليلى ... أقبل ذا الجدار وذا الجـدار

وما حب الديار شغفن قلبى ... ولكن حب من سكن الديار

وإنما نمنع العوام من ذلك سدا للذرائع، فإنهم يتجاوزون الحدود.

وأما قوله: "وارتجاج المدينة بأذانه وخروج العواتق" فلا يتعجب من ذلك إلا خلى البال فاقد الحال والبلبال. الذى لم يدرك من المحبة غير القيل والقال، ولم يصل إلى حضرة الجلال والجمال، ولم يعرف بحقيقة الحال.

وإنما يذوقه جريح الفؤاد بسهام المحبة الوداد، ويعرفه الصب والواله المستهام، المبتلى بفراق الأحبة وصروف الأيام. نعم!، كان أهل المدينة يسمعون أذان بلال ورسول الله ﷺ حى بين ظهرانيهم، يقيم بلال الصلاة ويؤمهم رسول الله ﷺ، يتقدم أمامهم ويصلى بهم، ثم يقبل عليهم بوجهه المستنير ويسلم يمينا وشمالا. هذا ما كانوا يعتادونه من أذان بلال. ثم مات رسول الله ﷺ وتبدل الضياء بالظلام، فترك بلال الأذان، وقدم الشام، ثم لما عاد إلى المدينة بعد عام أو أعوام وقام فى موقفه الذى كان يقف به، وأذن بالصوت الذى كان يؤذن به فى حياة رسول الله ﷺ، وسمع المدينة النغمة التى كانوا يسمعونها فى حياة حبيبهم تذكروا العهد الذى مضى، وبكوا على النعيم الذى انقضى، واشتغل فى قلوبهم لهيب الجوى، وتمثلت بين يديهم أيام الوصال بعد الفراق والنوى. وحق للمدينة أن ترتج بأهلها، وللعواتق أن تخرج من خدورها، بل ولو انشقت الأرض، وهدت الجبال. وتصدعت القلوب، وانشقت الصدور لم يكن ذلك أبعد ولا أعجب عند المحبين العاشقين وإن استبعده السلوان فارغ البال من الجامدين.

وداع دعا إذ نحن بالخيف من منى ... فهيج لو عات الفؤاد وما يـدرى

دعـــا باسم ليلى غيرها فـكأنما ... أطار بليلى طائرا كان فى صدرى

وأما قوله: "وإن سلمنا صحته" ففيه أن الخصوصيات لا تثبت إلا بدليل، ولو

كان ذلك مما اختص به بلال من بين الخلائق لصدع به عمر رضى الله عنه ومن معه من الصحابة وصرحوا بأن لا يقتدى أحد بلالا فى ذلك أبدا، وإذ لم يكن شىء من ذلك فالقول بالتخصيص تحكم بالباطل.

وبالجملة فإن كان الحافظ أيضا قد استبعد صحة القصة مثل ما استبعدها به بعض الأحباب فالجواب الجواب والخطاب الخطاب، وإن كان قد حكم بوضعها لأمر آخر من الأمارات الدالة عليه عند المحققين من المحدثين فلا ننازعه فى ذلك، فإنه المرأ يقتدى به فيما هنالك، ولأجل ذلك حذفت القصة من ترجمة هذا الخبر بالهندية. وأسقطتها من متن الجزء العاشر أيضا أخذا بجانب الاحتياط، وأنا أستخير الله تعالى فيها، فلعل الله يحدث بعد ذلك أمرا. ومسألة جواز شد الرحال لزيارة قبر النبى ﷺ لا تتوقف على قصة بلال هذه بل لها دلائل قوية غيرها نذكرها فى موضعها إن شاء الله تعالى.

التنبيه: قد ترددت فى تعديل بعض من رجال الطحاوى وجرحهم وذكرت فى بعضهم أنى لم أعرفه وكل ذلك قبل طبع كشف الأستار عن رجال معانى الآثار، وقد ظهر الآن مطبوعا رائقا، فعلى الناظر أن يراجعه فى أمثال تلك المواضع.

التنبيه: قد اعتمدت فى تصحيح بعض الأحاديث من أحاديث الطبرانى، والبزار، وأبى يعلى، وتحسينه على سكوت ابن سليمان المغربى عنه فى جمع الفوائد، والآن قد تم طبع مجمع الزوائد بمصر، فينبغى مراجعته فى أمثال هذه المواضع، وهى قليلة إن شاء الله تعالى.

هل كثرة الطرق من وجوه الترجيح؟

اختلفوا فى أن كثرة طرق الحديث من أمارات الترجيح أم لا؟ ذهب عامة الحنفية وبعض الشافعية إلى الثانى وقالوا: لا يترجح إحدى الشهادتين على الأخرى بكثرة العدد ما لم يخرج عن حيز الآحاد إلى حيز التواتر أو الشهرة. وذهب أكثر الشافعية، وأبو عبد الله الجرجانى من أصحابنا، وأبو الحسن الكرخى فى روايته إلى الأول.

وفى مسلم الثبوت مع شرحه: "لا ترجيح بكثرة الرواية عند أبى حنيفة وأبى يوسف، خلافا لأكثر العلماء كالأئمة الثلاثة ومنهم محمد ليترجح بكثرة الأدلة والرواة عندهم وإن لم تبلغ الشهرة".

فقه الراوى وجه من وجوه الترجيح

وأما فقه الراوى فقال الحازمى: الوجه الثالث والعشرون من وجوه الترجيح أن يكون رواة أحد الحديثين مع تساويهم فى الحفظ والإتقان فقهاء عارفين باجتناء الأحكام من مثمرات الألفاظ، فالاسترواح إلى حديث الفقهاء أولى.

وحكى على بن خشرم قال: قال لنا وكيع: "أى الإسنادين أحب إليكم؟ الأعمش عن أبى وائل عن عبد الله، أو سفيان عن عبد الله، أو سفيان عن منصور عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله؟" فقلنا: "الأعمش عن أبى وائل عن عبد الله". فقال: "يا سبحان الله! الأعمش شيخ، وأبو وائل شيخ. وسفيان فقيه، ومنصور فقيه، وإبراهيم فقيه، وعلقمة فقيه. وحديث تداوله الفقهاء خير من أن تتداوله الشيوخ" (رواه الحاكم فى معرفة علوم الحديث).

وفى التدريب: "ثالثها أى من وجوه الترجيح فقه الراوى سواء كان الحديث مرويا بالمعنى أو باللفظ، لأن الفقيه إذا سمع ما يمتنع حمله على ظاهره بحث عنه حتى يطلع على ما يزول به الإشكال بخلاف العامى". وفى شرح مسلم الثبوت: "بخلاف غير الفقيه فإنه لا يقدر على ذلك فينقل القدر المسموع.

وهذا بعينه يقتضى ترجيح الأفقه على من هو أدنى منه فى الفقه، فيرجح رواية من هو أكثر فقها على من ليس بتلك المرتبة". وفى فتح القدير بعد ذكر مناظرة أبى حنيفة مع الأوزاعى: "فرجح (أبو حنيفة) بفقه الرواة كما رجح الأوزاعى بعلو الإسناد، وهو المذهب المنصور عندنا". ومثله فى حلية المجلى شرح منية المصلى لابن أمير حاج.

مناظرة بين أبى حنيفة والأوزاعى

والمناظرة التى جرت بين أبى حنيفة والأوزاعى المشهورة بين الفقهاء أنه اجتمع هو الأوزاعىَ فى دار الحناطين بمكة، فقال الأوزاعى لأبى حنيفة:

"ما بالكم لا ترفعون أيديكم فى الصلاة عند الركوع وعند رفع الرأس منه؟" فقال أبوحنيفة: "لأنه لم يصح عن رسول الله ﷺ فيه شىء".

فقال: كيف لم يصح؟ وقد حدثنى الزهرى عن سالم عن أبيه عن رسول الله ﷺ "أنه كان يرفع يديه إذا افتتح الصلاة وعند الركوع وعند الرفع منه".

فقال أبو حنيفة: حدثنا حماد عن إبراهيم عن علقمة والأسود عن عبد الله بن مسعود "أن رسول الله ﷺ كان لا يرفع يديه إلا عند افتتاح الصلاة، ثم لا يعود بشىء من ذلك".

فقال الأوزاعى: "أحدثك عن الزهرى عن سالم عن أبيه وتقول: حدثنا حماد عن إبراهيم؟".

فقال أبو حنيفة: "كان حماد أفقه من الزهرى، وإبراهيم أفقه من سالم، وعلقمة ليس بدون ابن عمر فى الفقه وإن كانت له صحبة وله فضل الصحبة، والأسود له فضل كبير، وعبد الله عبد الله"، فسكت الأوزاعى.

إسناد المناظرة

قال العلامة اللكنوى فى "الأجوبة الفاضلة": قد اشتهر بين العوام أن هذه المناظرة لا سند لها لا صحيحا ولا ضعيفا حتى أن صاحب الدراسات قال: "إن هذه الحكاية معلقة ولم أر من أسندها. ومن عنده السند فليأت به" وليس كذلك، فقد أسندها أبو

محمد عبد الله بن محمد بن محمد بن يعقوب بن الحارث الحارثى البخارى المعروف "بالأستاذ" تلميذ أبى حفص الصغير ابن أبى حفص الكبير تلميذ الإمام محمد بن الحسن فى مسنده بقوله: حدثنا محمد بن إبراهيم بن زهاد الرازى حدثنا سليمان بن الشاذكونى قال: سمعت سفيان بن عيينة يقول: اجتمع أبو حنيفة والأوزاعى فى دار الحناطين بمكة إلى آخر ما مر ذكره.

كما نقله السيد مرتضى الحسينى فى كتابه "عقود الجواهر المنيفة فى أدلة الإمام أبى حنيفة" (ص:٢١٠-٢١٤). وقد أسندها عن الحارثى الإمام الموفق المكى فى "مناقب الإمام الأعظم" (١:١٣٠) والحارثى إمام حافظ مشهور ذكره الذهبى فى تذكرة الحفاظ فى ترجمة القاسم بن أصبغ فليراجع، والله تعالى أعلم.

فهرس فوائد فى علوم الفقه

الجزء الثانى من مقدمة إعلاء السنن

الفهرس الموضوعي لآيات القرآن الكريم

عني بجمعه وترتيبه

محمد مصطفى محمد

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

القاموس الفقهي

لغة واصطلاحا

سعدي أبو جيب

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية



